

RUDOLF STEINER

CREȘTINISMUL CA FAPT MISTIC ȘI MISTERIILE ANTICHITĂȚII



Traducere - Petru Moga

Op.comp. v.8

CUPRINS

- [Cuvînt înainte la cea dea doua ediție](#)
- [Puncte de vedere](#)
- [Misteriile și înțelepciunea lor](#)
- [Înțelepții greci dinaintea lui Platon în lumina înțelepciunii misterior](#)
- [Platon ca mistic](#)
- [Înțelepciunea misterior și mitul](#)
- [Înțelepciunea misterior egiptene](#)
- [Evangheliile](#)
- [Minunea săvârșită cu Lazăr](#)
- [Apocalipsa lui Ioan](#)
- [Iisus și fundalul său istoric](#)
- [Despre esența creștinismului](#)
- [Creștinismul și înțelepciunea păgînă](#)
- [Augustin și Biserica](#)

CUVÎNT ÎNAINTE LA CEA DE A DOUA EDIȚIE

Creștinismul ca fapt mistic este titlul dat de autor acestei scrieri în urmă cu opt ani, când a adunat în ea conferințele pe care le ținuse în anul 1902. Acest titlu trebuia să releve caracterul deosebit al cărții. Nu era vorba doar de încercarea de a prezenta din perspectivă istorică conținutul mistic al creștinismului, ci trebuia înfățișată apariția creștinismului din viziunea mistică. La bază se afla ideea că în această apariție au acționat realități spirituale care pot fi văzute numai printr-o asemenea contemplare. Conținutul cărții este singurul care poate justifica faptul că autorul ei numește „mistică” nu o viziune care ține mai mult de cunoștințe imprecise de proveniența afectivă decît de „expunerea riguros științifică”. Căci acesta este sensul în care este înțeleasă astăzi „mistica” ui cercuri largi, fiind, prin urmare, considerată de mulți ca domeniu al vieții sufletești umane, care nu poate avea nimic a face cu „o veritabilă știință”. În sensul acestei cărți însă cuvîntul „mistică” este folosit pentru descrierea unei realități spirituale care poate fi cunoscută în esența ei numai atunci cînd cunoașterea provine din izvoarele vieții spirituale înseși. Cine respinge un mod de cunoaștere care soarbe din asemenea izvoare nu se va putea apropia de conținutul acestei cărți. Numai cel pentru care în „mistică” poate domni claritatea expunerii logice propriie științei va admite felul mistic în care este înfățișat aici conținutul creștinismului ca mistică. Căci ceea ce *importă* este nu numai conținutul scrierii, ci - și aceasta înainte de toate - mijloacele gnoseologice prin care a fost dobîndit.

În vremea de azi, mulți au încă o aversiune violentă față de asemenea modalități de cunoaștere. Ei le consideră ca fiind în contradicție cu adevăratul spirit științific. Și acesta este cazul nu numai cu aceia care nu vor să admită decît o concepție despre lume pe care ei o cred așezată pe solul „unor

adevărate cunoștințe științifice", ci și cu aceia care vor să cerceteze natura creștinismului ca adepți ai acestuia. Autorul acestei scrieri pornește de la concepția potrivit căreia cuceririle științelor naturii din zilele noastre cer ridicarea la adevărata mistică. Această concepție poate arăta că o altă atitudine față de cunoaștere vine chiar în contradicție cu tot ceea ce oferă aceste cuceriri ale științelor naturii. Realitățile științelor naturii nu pot fi cuprinse prin acele modalități de cunoaștere, pe care ar dori să le folosească mulți din cei care se consideră situați pe temelia sigură a acestor științe.

Numai cel care poate recunoaște că aprecierea pe deplin corectă a minunatelor noastre cunoștințe de astăzi despre natură este compatibilă cu adevărata mistică, numai acela nu va respinge această carte.

Prin ceea ce este numit aici „cunoaștere mistică” se va arăta în carte cum izvorul creștinismului și-a creat premisele în misteriiile perioadei precreștine. În această „mistică precreștină” este dat solul în care creștinismul se dezvoltă ca un germen de sine stătător. Acest punct de vedere face posibilă înțelegerea creștinismului în esența sa de sine stătătoare, cu toate că se urmărește dezvoltarea sa din mistică precreștină. Nesocotind acest punct de vedere, poți foarte ușor să nu realizezi această autonomie, deoarece îți închipui că creștinismul n-a făcut decât să dezvolte mai departe ceea ce exista deja în mistică precreștină. În această greșală cad multe concepții actuale, care compară conținutul creștinismului cu concepțiile precreștine și apoi cred că cele creștine ar fi numai o perfecționare a celor precreștine. Cartea de față vrea să arate că creștinismul presupune mistică de altădată, după cum germeul plantei își presupune solul. Prin cunoașterea felului cum a apărut, ea vrea să sublinieze și nicidecum să pună în umbră originalitatea esenței creștinismului.

Autorul poate menționa cu profundă satisfacție că, prezentînd astfel „esența creștinismului”, el și-a

atras recunoașterea unei personalități care, prin importanțele sale scrieri asupra vieții spirituale a omenirii, a îmbogățit în sensul cel mai adânc cultura timpului nostru. Edouard Schuré [Eduard Șiure], autorul *Marilor inițiați*, a fost în asemenea măsură de acord cu punctele de vedere ale acestei cărți, încât s-a îngrijit el însuși de traducerea ei în limba franceză (sub titlul: *Le mystère chrétien et les mystères antiques*). Amintim în plus ca un simptom al nevoii resimțite în prezent de a înțelege esența creștinismului în sensul acestei cărți, că prima ediție este tradusă, în afara limbii franceze, și în alte limbi europene. La pregătirea acestei a doua ediții, autorul n-a considerat necesar să opereze modificări esențiale în prima ediție. În schimb, vom găsi în cea de acum, dezvoltate mai amplu, idei expuse în urmă cu opt ani. De asemenea, el a căutat ca unele lucruri să fie exprimate mai exact și mai amănunțit decât a fost posibil la vremea respectivă. Din păcate, autorul s-a văzut silit de nenumăratele sale preocupări să lase mult timp să se scurgă între momentul epuizării primei ediții și apariția acestei a doua ediții.

Scris în mai 1910

Rudolf Steiner

PUNCTE DE VEDERE

Gîndirea marcată de ştiinţele naturii a influenţat profund viaţa spirituală modernă. Este din ce în ce mai greu să vorbeşti despre nevoile spirituale, despre „viaţa sufletului”, fără a te confrunta cu reprezentările şi cunoştinţele ştiinţelor naturii. Desigur, există încă mulţi oameni care-şi satisfac aceste trebuinţe fără a îngădui ca viaţa lor spirituală să fie tulburată de curentul impus de ştiinţele naturii. Cei care simt însă pulsul timpului nu pot aparţine acestei categorii. Minţile îşi însuşesc cu iuţeală crescîndă ideile provenite din cunoaşterea naturii, iar inimile se supun, chiar dacă fără prea mult zel, chiar dacă, adeseori, fără curaj şi şovăitoare. Nu e vorba doar de *numărul* celor care sînt cîştigaţi, ci de faptul că gîndirii ştiinţifice îi este inerentă o forţă care-i insuflă celui care o cercetează convingerea că această gîndire conţine ceva, pe lîngă care o concepţie actuală despre lume nu poate trece fără să se îmbogăţească cu impresii de mare importanţă. Anumite vicii ale acestei gîndiri *obligii* la o îndreptăţită respingere a reprezentărilor ei. Nu poţi rămîne însă prizonierul unei asemenea atitudinii într-o epocă în care cercuri largi se interesează de acest mod de gîndire şi sînt atrase de el ca de o putere magică. Nu se schimbă nimic prin faptul că diferite personalităţi înţeleg că ştiinţa adevărată a depăşit „de mult” prin ea însăşi „înţelepciunea plată despre forţă şi materie” a materialismului. Mult mai demni de luat în consideraţie par să fie cei care declară cu îndrăzneală: reprezentările ştiinţifice sînt cele pe care trebuie construită şi o nouă religie. Chiar dacă asemenea oameni îi apar celui care cunoaşte interesele spirituale mai adînci ale omenirii ca fiind plaţi şi superficiali, el trebuie totuşi să ţină seama de ei; căci spre ei se îndreaptă atenţia prezentului şi există temeuri de a considera că în viitorul cel mai apropiat se vor bucura de tot mai multă atenţie. Şi

mai sînt unii care trebuie luați în considerație și anume cei care au rămas cu interese" le inimii lor în urma celor ale capetelor lor. Aceștia sînt cei cărora puterea lor de înțelegere nu le permite să se sustragă reprezentărilor științifice. Ei sînt striviți sub greutatea argumentelor. Dar nevoile religioase ale sufletului lor nu pot fi satisfăcute de aceste reprezentări, care dau și o perspectivă prea dezolantă. Trebuie oare ca sufletul omenesc să se extazieze în fala culmilor Frumosului, Adevărului și Binelui, pentru ca de fiecare dată, la sfîrșit, să fie aruncat în neființă ca un balon de spumă umflat de creierul material? Este o senzație care apasă asupra multora ca un coșmar. Dar și reprezentările științifice apasă asupra lor, impunîndu-se cu o puternică forță autoritară. Asemenea oameni, atît timp cît pot s-o facă, par a fi orbi în fața conflictului din sufletul lor. Ba chiar se consolează spunînd că, în asemenea lucruri, sufletului omenesc i-ar fi refuzată o claritate deplină. Ei gîndesc științific, cîtă vreme le-o cer experiența simțurilor și logica rațiunii; ei își păstrează însă simțămintele lor religioase dobîndite prin educație și rămîn, cu cea mai mare plăcere, într-o obscuritate care le încețoșează mintea în legătură cu acele lucruri. Nu au curajul să răzbată spre limpezime.

Nu mai încap astfel nici o îndoială: modul de gîndire naturalist-științific este cea mai puternică forță din viața spirituală a epocii moderne. Iar cine vorbește despre interesele spirituale ale omenirii nu are voie să treacă nepăsător pe lîngă acest fel de gîndire. Dar tot atît de neîndoios este și faptul că modul în care această gîndire satisface în primul rînd nevoile spirituale este superficial și plat. Ar fi dezolant dacă acest mod ar fi cel corect. Sau n-ar fi oare umilitor, dacă ar trebui să fii de acord cu cineva care spune: „Gîndul este o formă a forței. *Mergem* cu ajutorul aceleiași forțe cu care *gîndim*. Omul este un organism, care transformă diferite forme ale forței în forță a gîndului, un organism pe care îl

menținem în activitate cu ajutorul a ceea ce numim «hrană» și cu ajutorul căruia producem ceea ce numim gânduri. Ce proces chimic minunat este acela care a putut să transforme o simplă cantitate de hrană în divina tragedie a lui Hamlet?” Aceste lucruri sînt scrise într-o broșură a lui Robert G. Ingersoll ce poartă titlul *Amurgul modern al zeilor*.¹ Faptul că asemenea gânduri, atunci cînd sînt exprimate de unul sau de altul, pot găsi în afară un slab ecou este absolut indiferent. Important este că nenumărați oameni se văd constrînși prin felul de gîndire științific să se situeze față de fenomenele lumii în sensul frazelor de mai sus, chiar dacă lor li se pare că n-o fac.

Aceste lucruri ar fi desigur dezolante, dacă însăși știința naturii ar constrînge la mărturisirea de credință, pe care o propovăduiesc mulți din profeții ei mai noi. Cel mai dezolant ar fi pentru cel pe care conținutul acestei științe a naturii l-a condus la convingerea că pe tărîmul naturii modul ei de gîndire este valabil, metodele ei sînt de nezdruncinat. Căci un asemenea om trebuie să-și spună: oamenii n-au decît să se certe încă mult în legătură cu tot felul de probleme; pot fi scrise volume peste volume, pot fi adunate observații peste observații în legătură cu „lupta pentru existență” și lipsa ei de importanță, în legătură cu „atotputernicia” sau „neputința” „selecției naturale”: știința naturii însăși se mișcă într-o direcție care, înăuntrul

¹ Cuvintele lui Ingersoll sînt redată în acest loc al cărții nu numai cu referire la oamenii care le redau textual drept convingere a lor. Nu sînt mulți cei care vor face acest lucru, și totuși ei au asemenea reprezentări despre fenomenele din natură și despre om, încît, dacă ar fi într-adevăr consecvenți, ar trebui să ajungă la aceste cuvinte. Nu este vorba de ceea ce cineva exprimă teoretic drept convingere a lui, ci de faptul dacă această convingere decurge într-adevăr din întregul său fel de a gîndi. Se prea poate ca cineva chiar să deteste cuvintele de mai sus sau să le găsească ridicole: dacă el, fără să se ridice la substraturile spirituale ale fenomenelor din natură, își elaborează o explicație care ține seamă doar de cele exterioare, atunci celălalt, ca urmare logică, va face din aceasta o filosofie materialistă.

anumitor granițe, trebuie să găsească adeziune într-un grad tot mai înalt.²

Sînt însă cerințele științelor naturii într-adevăr acelea de care vorbesc cîțiva din reprezentanții lor? Că nu sînt, o demonstrează însăși comportarea acestor reprezentanți. Această comportare a lor în domeniul propriu nu este asemenea cu cea pe care mulți o descriu și o reclamă pentru alte domenii. Sau ar fi realizat oare vreodată Darwin și Ernst Haeckel marile lor descoperiri pe tărîmul evoluției vieții dacă, în loc să observe viața și structura ființelor vii, s-ar fi închis în laborator ca să facă experiențe chimice pe o bucata de țesut tăiată dintr-un organism? Ar fi putut Lyell să-și reprezinte evoluția scoarței Pămîntului, dacă n-ar fi cercetat straturile Pămîntului și conținutul lor, ci s-ar fi mărginit să examineze nenumărate pietre după proprietățile lor chimice? Să mergem dar într-adevăr pe urmele acestor cercetători, care se vădesc figuri monumentale în evoluția modernă a științei! Ne vom comporta deci în domeniile superioare ale vieții spirituale așa cum s-au comportat ei în cîmpul observării naturii. Nu vom crede deci că a fost sesizată esența „divinei” tragedii a lui Hamlet atunci cînd se spune: un minunat proces chimic a transformat o cantitate de hrană în această tragedie. Vom crede acest lucru tot atît de puțin ca un cercetător oarecare al naturii care poate crede cu toată seriozitatea că a înțeles rolul căldurii în evoluția Pămîntului, dacă i-a studiat acțiunea asupra sulfului în retorta chimică. El nu încearcă să înțeleagă structura creierului omenesc luînd o bucățică din cap și analizînd felul cum acționează asupra ei un

² Din realitățile cărora li se aplică în prezent lozincile „lupta pentru existență”, „atotputernicia selecției naturale” ș.a.m.d., celui care poate percepe corect îi grăiește cu tărie „spiritul naturii”. Nu însă din *opiniile* pe care știința și le formează astăzi în această privință. În primul caz se află ca temei faptul că științele naturii vor ține de cercuri tot mai largi. Din cel de-al doilea caz urmează că părerile științei n-ar trebui luate ca și cînd ele ar ține în mod necesar de cunoașterea faptelor. Posibilitatea de a fi ispitit spre ultimul /caz/ este însă, în prezent, nemărginit de mare.

alcalin, ci întrebându-se cum s-a format el în decursul evoluției din organele vietăților inferioare.

Este deci totuși adevărat: cel care cercetează esența spiritului are doar de învățat de la științele naturii. Doar că el trebuie s-o facă într-adevăr așa cum o fac acestea. Nu numai că nu are voie să se lase indus în eroare de ceea ce vor să-i prescrie anumiți reprezentanți ai științelor naturii. El trebuie să cerceteze în domeniul spiritual așa cum cercetează ei în cel fizic; nu trebuie să preia însă părerile pe care aceștia, derutați de însuși felul lor de a gândi, și le formează într-un mod pur fizic despre lumea spirituală.

Procedezi în sensul științelor naturii numai dacă analizezi evoluția spirituală a omului tot atît de nepărtinitor ca cercetătorul naturii care observă lumea simțurilor. Ești condus atunci, fără îndoială, pe tărîmul vieții spirituale, spre un mod de cercetare care se deosebește de cel pur științific așa cum cel geologic se deosebește de cel pur fizic, așa cum analiza evoluției vieții se deosebește de studierea legilor pur chimice. Ești condus spre metode superioare care, ce-i drept, nu pot fi cele științifice, dar care totuși sînt alcătuite pe de-a-ntregul în spiritul acestora. În felul acesta, unele concepții unilaterale ale cercetării naturii vor putea fi modificate sau corectate de un alt punct de vedere, ceea ce înseamnă doar o continuare a științelor naturii; nu se păcătuiește împotriva lor. Asemenea metode sînt singurele care ne pot într-adevăr ajuta să pătrundem în dezvoltări spirituale, cum e cea a creștinismului sau a altor lumi de reprezentări religioase. Cine folosește asemenea metode poate provoca dezacordul unor personalități care cred că gîndesc științific: el știe însă că se află în deplină concordanță cu un mod de reprezentare cu adevărat științific.

Cercetătorul de asemenea factură trebuie să se ridice și deasupra examinării pur istorice a documentelor vieții spirituale. Trebuie s-o facă

tocmai din cauza convingerilor sale dobândite din observarea evenimentelor naturale. Pentru expunerea unei legi chimice descrierea retortelor, vaselor și pensetelor care au contribuit la descoperirea legii contează prea puțin. Dar exact tot atât de mult sau tot atât de puțin contează în prezentarea genezei creștinismului stabilirea acelor izvoare istorice din care s-a inspirat evanghelistul Luca; sau din care a apărut „revelația tainică” a lui Ioan.¹ „Istoria” poate fi deci doar anticamera cercetării propriu-zise. Dacă vrei să afli ceva despre reprezentările dominante din scrierile lui Moise sau din tradițiile miștilor greci, nu urmărești apariția istorică a documentelor. Reprezentările despre care este vorba și-au găsit în aceste documente doar o expresie exterioară. Naturalistul care vrea să cerceteze natura „omului” nu urmărește cum a apărut *cuvîntul* „om” și cum s-a dezvoltat mai departe în limbă. El se preocupă de obiect, nu de cuvîntul în care obiectul își găsește expresia. În viața spirituală va trebui să ne preocupăm de spirit și nu de documentele sale exterioare.

¹ Din asemenea observații, cum este cea referitoare la sursele de informație ale lui Luca ș.a.m.d., nu trebuie conchis că cercetarea pur istorică ai fi subapreciată de autorul acestei cărți. Nu acesta este cazul. Ea este pe deplin îndreptățită, doar că n-ar trebui să fie intolerantă față de felul de reprezentare care pleacă de la punctele de vedere spirituale. În această carte nu se dă importanță faptului de a aduce în orice împrejurare citate despre tot ceea ce este posibil; dar cel care *vrea* poate pe deplin să vadă că o apreciere *generală*, cu adevărat nepărtinitoare, nu va găsi cele spuse aici niciodată în contradicție cu cele constatate într-adevăr istoric. Desigur, cine nu vrea să fie universal, ci consideră o teorie sau alta drept ceea ce „s-a” stabilit ca lucru cert, poate găsi că afirmațiile acestei cărți „nu se lasă urmărite” din punctul de vedere „științific”, ci sînt „fără nici o bază obiectivă”.

MISTERIILE ȘI ÎNȚELEPCIUNEA LOR

Ceva ca un vâl tainic este așternut asupra felului cum, în vechile culturi, își satisfăceau nevoile spirituale cei care năzuiau spre o viață religioasă și de cunoaștere mai profundă decît cea pe care o puteau oferi religiile populare. Dacă mergem pe urmele satisfacerii unor asemenea nevoi, ajungem în bezna unor culte enigmatice. Fiecare personalitate care găsește o

asemenea satisfacere scapă pentru o vreme observației noastre. Vedem mai întîi cum religiile populare nu-i pot da ceea ce caută inima sa. Ea recunoaște zeii, dar știe că marile enigme ale existenței nu se dezvăluie în concepțiile obișnuite despre zei. O asemenea personalitate caută înțelepciunea, pe care o păzește cu grijă o comunitate de înțelepți-preoți. Ea caută la această comunitate un refugiu pentru sufletul său năzuitor. Dacă înțelepții găsesc că este matură, o conduc - într-un mod care scapă privirii celui din afară - din treaptă în treaptă, spre o înțelegere superioară. Ceea ce se petrece acum cu ea rămîne ascuns celor neinițiați. Pentru o vreme ea pare cu totul smulsă din lumea pămîntească și transpusă într-o lume tainică. - Și cînd este redată luminii zilei, înaintea noastră se află o altă personalitate, complet schimbată. O personalitate care nu găsește cuvinte destul de înalte pentru a exprima cît de important a fost pentru ea ceea ce a trăit. Are impresia, și nu numai în sens figurat, ci și în sensul unei foarte înalte realități, că a trecut prin moarte și s-a deșteptat la o viață nouă, superioară. Și este convinsă că cine n-a trăit ceva asemănător nu-i poate înțelege corect cuvintele.

Este vorba de persoanele inițiate în misterii, în acel tainic conținut sapiențial, care era refuzat poporului și care arunca lumină asupra celor mai înalte probleme. Alături de religia populară exista această „tainică” religie a celor aleși. Obîrșia ei se pierde pentru privirea noastră istorică în negura

obîrșiei popoarelor. O aflăm pretutindeni la vechile popoare, în măsura în care putem dobîndi o înțelegere a acestor lucruri. Înțelepții acestor popoare vorbesc cu cea mai mare venerație despre misterii. - Ce era învăluit în ele? Și ce dezvăluiau ele celui inițiat?

Caracterul enigmatic al apariției lor sporește cînd aflî că, în același timp, mistериile erau considerate de antici drept ceva primejdios. Drumul spre tainele existenței ducea printr-o lume plină de grozăvii. Și vai de cel care voia, nevrednic fiind, să ajungă la ele. - Nu exista o crimă mai mare decît „a trăda” unui neinițiat tainele. „Trădătorul” era pedepsit cu moartea și confiscarea bunurilor. Se știe că poetul Eshil a fost acuzat de a fi adus pe scenă cîteva din mistериi. El a putut scăpa de moarte numai prin fuga sa la altarul lui Dionysos și prin confirmarea juridică a faptului că nu era inițiat.

Este elocvent, dar și echivoc, ceea ce spun anticii despre aceste taine. Inițiatul este convins că el păcătuiește spunînd ceea ce știe și că, de asemenea, neinițiatul păcătuiește ascultînd. Plutarh vorbește despre groaza celor ce aspirau la inițiere și aseamănă starea acestora cu pregătirea pentru moarte. Inițierile trebuiau să fie precedate de un regim de viață deosebit. Acesta era în așa fel alcătuit, încît să aducă viața simțurilor sub stăpînirea spiritului. Posturile, viața solitară, mortificările și anumite exerciții spirituale trebuiau să slujească atingerii acestui țel. Lucrurile de care omul se atașează în viața obișnuită trebuiau să-și piardă pentru el orice valoare. Întreaga lui viață senzorială și afectivă trebuia să capete o altă direcție. - Nu te poți îndoi de sensul unor asemenea exerciții și probe. Înțelepciunea de care urma să aibă parte viitorul inițiat putea vădi o bună înrîurire asupra sufletului său numai dacă mai înainte el își transformase lumea senzorială inferioară. Era introdus în viața spiritului. Trebuia să privească o lume superioară. Fără exerciții și probe anterioare el nu putea intra în nici o relație cu ea. Această relație era

esențialul. Cine vrea să gîndească în mod corect asupra acestor lucruri trebuie să aibă experiența realităților intime ale vieții cognitive. El trebuie să simtă că există două feluri de raportări, foarte deosebite între ele, la ceea ce oferă cunoașterea supremă. - Mai întâi, pentru om este *reală* lumea care-l înconjoară. El îi pipăie, îi aude și îi vede procesele. O numește reală pentru că o percepe cu simțurile sale. Și cugetă asupra ei pentru a-și lămuri relațiile ei. - Dimpotrivă, ceea ce se înalță în sufletul său nu este la început pentru el, în același sens, o realitate. Sînt doar „simple” gînduri și idei. În ele vede cel mult *imagini* ale realității sensibile. Ele însele n-au nici o realitate. Căci nu le poți pipăi; nu le poți auzi și vedea.

Mai există și un alt raport față de lume. Cine se cramponează de felul de realitate pe care tocmai l-am descris cu greu va înțelege acest raport. Pentru anumiți oameni, el survine într-unul din momentele vieții lor. Pentru ei, întregul raport față de lume se răstoarnă. Ei consideră cu adevărat reale plăsmuirile care apar în viața spirituală a sufletului lor. Iar celor auzite, pipăite și văzute prin simțuri le atribuie doar o realitate de un fel inferior. Ei știu că nu pot *dovedi* ceea ce spun. Știu că pot doar *povesti* despre noile lor experiențe. Și că, prin povestirile lor, se situează față de ceilalți la fel ca văzătorul care-i vorbește orbului din naștere despre percepțiile sale vizuale. Ei își comunică trăirile lăuntrice cu încrederea că în jurul lor există alții, al cailor ochi spiritual, ce-i drept, este încă închis, dar a căror înțelegere bazată pe gîndire poate fi înlesnită prin forța celor comunicate. Căci ei cred în omenire și vor să fie deschizători de ochi spirituali. Ei pot doar să ofere fructele pe care însuși spiritul lor le-a cules; dacă și celălalt le vede sau nu, aceasta depinde. de faptul că el are sau nu puterea de a înțelege cele văzute de un ochi spiritual. - In om este ceva care mai întâi îl împiedică să vadă cu ochiul spiritual. La început, el

nici nu există pentru acesta. El este ceea ce îl fac să fie simțurile sale, iar rațiunea sa este doar tălmăcitorul și judecătorul simțurilor sale. Aceste simțuri și-ar împlini prost misiunea lor, dacă nu s-ar întemeia pe fidelitatea și siguranța mărturiilor lor. Ar fi un ochi rău acela care n-ar susține, din punctul său de vedere, realitatea absolută a percepțiilor sale vizuale. În ceea ce-l privește, ochiul are dreptate. Și nu-și pierde dreptatea sa nici prin ochiul spiritual. Acest ochi spiritual nu face decît să ne ajute a privi într-o lumină superioară lucrurile ochiului sensibil.¹ Nu vom contesta nimic din ceea ce a văzut ochiul sensibil. Din cele văzute radiază însă o strălucire nouă, pe care înainte n-o vedeam. Și știm atunci că, la început, am văzut doar o realitate inferioară. Aceeași realitate o vedem și de acum înainte; o vedem însă scăldată în ceva superior, în spirit. Acum este important să percepem și să simțim ceea ce vedem. Cine are simțiri și sentimente *vii* numai pentru cele senzoriale, acela vede în cele superioare o fata morgana, o „simplă” plăsmuire a fanteziei. Căci sentimentele sale sînt orientate numai spre cele sensibile. Apucă în gol, dacă vrea să prindă plăsmuirile spiritului. Acestea se retrag din fața lui, atunci cînd vrea să le atingă. Sînt doar „simple” gînduri. El le gîndește; nu *trăiește* în ele. Pentru el sînt simple imagini, mai ireale decît niște visuri fugare. Cînd el le opune realitatea sa, acestea i se înfățișează ca niște plăsmuiri de spumă; dispar în fața realității masive, solid construite în sine, despre care îi comunică simțurile sale. - Alta este situația cu cel care și-a schimbat sentimentele față de realitate. Pentru el această realitate și-a pierdut

¹ S-a spus mai sus că aceia, ai căror ochi spirituali s-au deschis pot *privi* în domeniul lumii spirituale. Din aceasta n-ar trebui să se tragă concluzia că o judecată plină de înțelegere asupra rezultatelor inițiatului poate avea doar cel care are el însuși „ochi spirituali”. Aceștia țin doar de cercetare; dacă cele cercetate sînt comunicate, le poate înțelege *oricine* lasă să vorbească rațiunea sa și simțul său imparțial pentru adevăr. Un astfel de om poate aplica și în viață aceste rezultate și poate culege satisfacții de pe urma lor, fără ca el însuși să aibă deja „ochi spirituali”.

stabilitatea absolută, valoarea necondiționată. Simțurile și sentimentele sale nu trebuie să se tocească. Ele încep însă a se îndoii de autoritatea lor necondiționată; lasă spațiu liber pentru altceva. Lumea spiritului începe să însuflețească acest spațiu.

Aici rezidă o posibilitate ce poate fi îngrozitoare. Este aceea ca omul să-și piardă sentimentele pentru realitatea nemijlocită fără ca alta nouă să se deschidă în fața lui. E ca și cum ar pluti în gol. El se simte ca și cum ar fi murit. Vechile valori s-au prăbușit, dar nu i s-au arătat altele noi. Atunci, pentru el lumea și omul nu mai există. - Aceasta nu este însă doar o simplă posibilitate. Pentru oricine vrea să ajungă la cunoașterea superioară, ea devine odată realitate. El ajunge acolo unde spiritul îi declară ca orice viață este moarte. El nu mai este atunci în lume. El este *dedesubtul* lumii - pe tărîmul de jos. El săvîrșește coborîrea în infern. Ferice de el dacă acum nu se scufundă. Căci înaintea lui se deschide o nouă lume. Nu are decît să dispară sau să stea în fața lui însuși ca om nou, transformat. În cazul din urmă, în fața lui stă un soare nou, un pămînt nou. Pentru el întreaga lume s-a născut din nou din focul spiritual.

Așa descriu inițiații ceea ce au făcut mistериile din ei. Menip povestește că s-ar fi dus la Babilon ca să fie condus în infern, apoi adus înapoi de către urmașii lui Zoroastru. El spune că în călătoriile sale ar fi înotat prin apa cea mare; că ar fi trecut prin foc și gheață. Aflăm de la miști că s-ar fi înspăimîntat la vederea săbiei trase și că atunci a curs sînge. Asemenea cuvinte le înțelegem dacă știm locurile de trecere de la cunoașterea inferioară la cea superioară. Am simțit noi înșine cum orice materie solidă, cum toate cele sensibile s-au topit devenind apă; am pierdut de sub picioare orice teren sigur. Tot ceea ce înainte simțisem ca viu fusese ucis. Cum trece sabia prin trupul cald, așa a trecut spiritul prin întreaga viață senzorială; am văzut curgînd sîngele lumii sensibile.

Dar s-a ivit o nouă viață. Ne-am înălțat din lumea de jos. Despre aceasta ne vorbește oratorul Aristide. „Credeam ca-l ating pe Zeu, că-i simt apropierea și eram între veghe și somn; spiritul meu era nespus de ușor, așa cum nici un om, care nu este «inițiat», n-o poate spune și-nțelege.” Această nouă existență nu este supusă legilor vieții inferioare. Trecerea și devenirea n-o ating. Se poate vorbi mult despre veșnic; acela care nu înțelege prin veșnic ceea ce descriu ceilalți, *după* coborîrea în infern, acela rostește vorbe goale. Inițiații au o concepție nouă despre viață și moarte. Abia acum consideră ei că sînt îndreptățiți să vorbească despre nemurire. Ei știu că cei care, fără cunoașterea acelora care vorbesc despre nemurire, inițiați fiind, se referă la aceasta, spun despre ea ceva ce nu pricepi. Neinițiatul atribuie nemurirea unui lucru supus legilor devenirii și trecerii. - Miștii nu voiau să dobîndească doar o simplă *convingere* despre veșnicia sîmburelui vieții. În concepția misteriiilor o asemenea convingere nu ar fi avut nici o valoare. Căci, potrivit unei asemenea concepții, în neinițiat veșnicul nu există deloc în chip viu. Dacă ar vorbi despre ceva veșnic, ar vorbi despre un nimic. Ceea ce caută miștii este mai degrabă acest veșnic însuși. Mai întîi ei trebuie să deștepte în ei veșnicul; de-abia apoi pot să vorbească despre el. De aceea, pentru ei, are o realitate deplină asprul cuvînt al lui Platon că cel neinițiat se cufundă în mlaștină; și că în veșnicie pătrunde doar acela care a trăit o viață mistică. Numai astfel pot fi înțelese cuvintele acestui fragment din Sofocle: „O, de trei ori fericiți sînt acei muritori care după ce au contemplat aceste misterii au plecat la Hades; numai ei vor putea trăi; pentru ceilalți totul va fi suferință.”

Vorbind despre misterii, nu descriem deci niște *primejdii*? Nu i se răpește oare fericirea, un bun al vieții de cel mai mare preț, celui condus la poarta infernului? Înspăimîntătoare este responsabilitatea cu care te încarci. Și totuși: ne este oare îngăduit să

ne sustragem acestei responsabilități? Acestea erau întrebările pe care avea să și le pună inițiatul. El era de părere că simțirea comună se raportează la știința sa, precum întunericul la lumină. În acest întuneric sălășluiește însă o fericire nevinovată. Părerea miștilor era că în această fericire nu ai voie să te amesteci nelegiuit. Căci ce-ar fi fost dacă misticul și-ar fi „trădat” taina? Ar fi rostit cuvinte, nimic altceva decât cuvinte. Nicăieri senzațiile și sentimentele n-ar fi putut extrage din aceste cuvinte spiritul. Pentru aceasta ar fi fost nevoie de o pregătire, de exerciții și probe, de o transformare totală în viața simțurilor. Fără toate acestea, ascultătorul ar fi fost aruncat în nimicnicie, în neant. I s-ar fi luat ceea ce era fericirea lui; și nu i s-ar fi putut da în schimb nimic. Ba chiar nici nu i s-ar fi putut lua ceva. Căci viața lui senzorială nu putea fi schimbată prin simple cuvinte. El ar fi putut simți, ar fi putut *trăi* drept realitate numai lucrurile percepute de simțurile sale. Nu i s-ar fi putut da decât o *presimțire* îngrozitoare, de natură să distrugă viața. O asemenea faptă ar fi trebuit să fie considerată crimă. Acest lucru nu mai poate fi pe deplin valabil pentru felul în care este dobândită astăzi cunoașterea spirituală. Aceasta poate fi conceptual înțeleasă, deoarece omenirea modernă are o capacitate de a forma concepte, care lipsea celei vechi. Astăzi pot exista oameni cu o cunoaștere a lumii spirituale dobândită prin trăire proprie; și față-n față cu ei pot sta alții, care înțeleg rațional cele trăite de cei dintâi. Înainte, omenirea nu avea o asemenea capacitate de a forma concepte.

Înțelepciunea misteriiilor este aidoma unei plante de seră, care trebuie îngrijită cu cea mai mare atenție în izolare. Cine o transpune în ambianța concepțiilor cotidiene o expune unui suflu de viață în care ea nu se poate dezvolta. Judecata caustică a logicii și mentalității științifice moderne o distruge. Să ne dezbărăm deci pentru o vreme de întreaga educație, pe care ne-au făcut-o microscopul,

telescopul și felul de gândire al științelor naturii; să ne curățim mâinile neîndemânatic, care s-au ocupat prea mult cu disecții și experimentări, ca să putem păși în templul curat al misteriiilor. Pentru aceasta avem nevoie de candoare adevărată.¹

Pentru mist importantă este în primul rînd dispoziția cu care el se apropie de ceea ce simte ca fiind Prea-Înaltul, răspunsul la întrebările enigmă ale existenței. Tocmai în vremea noastră, cînd oamenii vor să accepte drept cunoaștere numai pe cea grosolan-științifică, este greu de crezut că în lucrurile superioare contează dispoziția sufletească. Cunoașterea devine astfel o chestiune intimă a personalității. Dar așa și este ea pentru mist. Spuneți-i cuiva dezlegarea enigmei lumii! Dați-i-o de-a gata! Misticul va găsi că totul este vorbă goală, dacă personalitatea nu privește corect această dezlegare. Această rezolvare nu-i nimic; ea dispare, dacă simțirea nu este cuprinsă de acel foc deosebit, care este necesar. Îți iese în cale o divinitate! Ea este totul sau nimic. Este nimic, cînd o întîmpini cu dispoziția pe care o ai pentru lucrurile de toate zilele. Este totul, cînd ești pregătit, dispus sufletește pentru ea. Ceea ce ea este pentru sine e un lucru care nu te privește; dacă ea te lasă cum ești sau dacă face din tine un alt om: iată ce contează. Aceasta depinde însă exclusiv de tine. Prin educare, prin dezvoltarea celor mai intime forțe ale personalității trebuia să te fi pregătit, pentru ca în tine să se aprindă, să se descătușeze ceea ce poate face o divinitate. Este vorba de felul în care primești ce ți se oferă. Plutarh ne-a vorbit despre această educație; el ne-a povestit despre salutul pe care misticul îl adresează Divinității care-i apare înainte: „Căci Zeul salută deopotrivă pe fiecare

¹ Ceea ce s-a spus despre neputința de a împărtăși învățăturile misteriiilor se referă la faptul că, *în forma* în care le trăiește inițiatul, aceste învățături nu pot fi împărtășite celui nepregătit; dar în acea formă, în care pot fi înțelese de către neinițiat, ele au fost întotdeauna împărtășite. Miturile dau, de pildă, *vechea formă* de a împărtăși conținutul misteriiilor într-un mod general inteligibil.

dintre noi, care se apropie de el, îl salută cu: «Cunoaște-te pe tine însuși», ceea ce nu este, desigur, cu nimic mai prejos decât salutul obișnuit: «te salut». La aceasta răspundem însă Divinității cu cuvintele: «Tu ești», aducându-i astfel salutul *existenței*, ca salut adevărat, original și singurul ce i se cuvine. - Căci aici noi nu avem, de fapt, nici o contribuție la această existență, ci orice natură muritoare, aflându-se la mijloc, între naștere și dispariție, arată din sine însăși doar o aparență, o slabă și nesigură imagine; dacă încercăm acum s-o cuprindem cu rațiunea, se întâmplă precum cu apa comprimată puternic, ce îngheață prin presiune și comprimare, nimicind ceea ce este cuprins în ea; căci alergînd după reprezentarea mult prea clară a unei ființe supuse hazardului și schimbării, rațiunea se rătăcește ba în originea acesteia, ba în pieirea ei și nu poate deloc să cuprindă permanentul sau ceea ce într-adevăr ființează. Căci, potrivit imaginii folosite de Heraclit, nu te poți scărda de două ori în același val și la fel de puțin poți surprinde o ființă muritoare de două ori în aceeași stare, întrucît ea se distruge prin violența și rapiditatea mișcării și iarăși se-mpreună; apare și dispăre, se apropie și se depărtează. Astfel, ceea ce devine nu poate ajunge niciodată la ființa adevărată, deoarece nașterea nu încetează niciodată, nu are momente de întrerupere, ci încă în sămînță începe schimbarea, în timp ce se plăsmuiește un embrion, apoi un copil, apoi un tînăr, un bărbat, un bătrîn și un moșneag, neconținut distrugîndu-se primele nașteri și vîrste prin cele următoare. Este de aceea ridicol să ne temem de o moarte, de vreme ce am și murit și murim în atîtea feluri. Căci, cum ne spune Heraclit, nu numai că moartea focului înseamnă nașterea aerului, iar moartea aerului este nașterea apei, putem percepe acest lucru și mai limpede la omul însuși; bărbatul puternic moare cînd devine un moșneag, tînărul, în vreme ce devine bărbat, băiețandru moare în timp ce devine tînăr, copilul, în timp ce devine băiețandru. Cele de ieri

sînt moarte în cele de azi, cele de azi mor în cele de mîine; nici unul nu rămîne sau nu este ceva unic, ci devenim multe, în timp ce materia își face de lucru împrejurul unei imagini, al unei forme comune. Căci, dacă am fi mereu aceiași, cum am afla acum plăcere în alte lucruri decît cele dinainte, cum am putea iubi și urî lucruri contradictorii, cum le-am putea admira și apoi defăima, cum am putea să rostim alte lucruri și să ne dăruim altor pasiuni dacă n-am lua și o altă înfățișare, dacă n-am primi alte forme și alte simțuri? Căci, fără schimbare nu se poate trece într-o altă stare, iar cel care se schimbă nu mai este același; dar dacă el nu este același, atunci nici nu mai este și pur și simplu se transformă din cel dintîi, devenind un altul. Necunoscînd adevărata realitate, eram induși în eroare de percepția senzorială, ce ne făcea să luăm simpla aparență drept acea adevărată realitate" (Plutarh, *Despre „EI” la Delfi*, 17 și 18).

Plutarh vorbește adeseori despre sine ca despre un inițiat. Ceea ce ne descrie el aici este condiția vieții de mist. Omul ajunge la o înțelepciune, cu ajutorul căreia spiritul reușește să-și dea seama în primul rînd de caracterul iluzoriu al vieții senzoriale. Tot ceea ce senzorialitatea consideră drept existență, drept realitate este cufundat în fluxul devenirii. Și așa cum se întîmplă aceasta cu toate celelalte lucruri ale lumii, tot așa se întîmplă și cu omul însuși. Pentru ochiul său spiritual dispare el însuși; totalitatea sa se descompune în părți, în fenomene trecătoare. Nașterea și moartea își pierd importanța lor excepțională; ele devin momente ale apariției și trecerii, ca și toate celelalte evenimente ale vieții. Prea-Înaltul nu poate fi găsit în ceea ce ține de devenire și trecere. El poate fi căutat doar în ceea ce este într-adevăr permanent, în ceea ce privește înapoi spre trecut și înainte spre viitor. A găsi acest ceva care privește înapoi și înainte este o treaptă superioară de cunoaștere. Este spiritul care se revelează în și prin senzorial. El nu

are nimic a face cu devenirea senzorială. El nu apare și nu trece la fel ca fenomenele senzoriale. În cel care trăiește doar în lumea simțurilor acest spirit există ca realitate ascunsă; cine reușește să-și dea seama de caracterul iluzoriu al lumii simțurilor are în sine acest spirit de realitate evidentă. Cine ajunge la o astfel de cunoaștere a adăugat ființei sale un nou mădular. Cu el s-a petrecut ceva asemănător plantei, care avea la început doar frunze verzi, pentru ca apoi să dea la iveală o floare colorată. Desigur, forțele care au făcut să apară floarea zăceau ascunse în plantă încă înainte de acest moment, dar ele au devenit realitate abia o dată cu această apariție a florii. Tot astfel forțele divinspirituale zac ascunse în omul care trăiește doar prin simțuri și abia în mist devin ele realitate evidentă. În aceasta constă transformarea ce s-a petrecut cu misticul. Prin evoluția sa, el a adăugat ceva nou lumii care exista înainte. Lumea simțurilor a făcut din el un om senzorial și l-a lăsat apoi să se descurce singur. Natura și-a împlinit astfel misiunea. Ceea ce ea însăși poate face cu forțele active în om este epuizat. Dar aceste forțe nu sînt încă epuizate. Ele zac ca vrăjite în omul pur natural și-și așteaptă eliberarea. Nu se pot elibera singure; ele dispar în neant, dacă omul nu pune stăpînire pe ele pentru a le dezvolta mai departe; dacă nu se trezește la adevărata existență ceea ce zace ascuns în el. — Natura evoluează de la treptele cele mai imperfecte la cele desăvîrșite. De la ceea ce este neînsuflețit, printr-o lungă succesiune ea conduce ființele prin toate formele de existență vie pînă la omul sensibil. Acesta deschide ochii în condiția sa de ființă sensibilă și se percepe ca ființă sensibil-reală, schimbătoare. El mai resimte încă în sine și forțele din care s-a născut această natură senzorială a sa. Aceste forțe nu sînt elementul schimbător, întrucît din ele s-a născut acest element. Omul le poartă în sine ca semn că în el trăiește mai mult decît percepe el senzorial. Ceea ce poate deveni prin ele încă nu există. Omul simte că în

el se aprinde ceva, care a creat totul, inclusiv, pe el însuși; și simte că acest ceva va fi ceea ce îl va înaripa spre o activitate creatoare superioară. Aceasta este în el, a fost înaintea făpturii sale sensibile și va fi și după dispariția acesteia. Omul a devenit prin acesta, dar lui îi este îngăduit să-l cuprindă și să ia el însuși parte la activitatea creatoare a acestuia. Asemenea sentimente trăiesc în mist după inițiere. El a simțit veșnicul, Divinul. Fapta lui trebuie să devină o verigă a creației acestui Divin. Lui îi este îngăduit să-și spună: am descoperit în mine un „Eu” superior, dar acest „Eu” se întinde dincolo de hotarele devenirii mele sensibile; a existat înaintea nașterii mele, va exista după moartea mea. Acest „Eu” a creat din veșnicie și va crea în veșnicie. Personalitatea mea senzorială este o creație a acestui „Eu”. Dar el m-a cuprins în sine; el creează în mine; sînt o parte din el. Ceea ce creez de acum înainte este ceva superior față de elementul sensibil. Personalitatea mea este doar un instrument pentru această forță creatoare, pentru acest Divin din mine. Astfel a trecut misticul prin experiența îndumnezeirii sale. Forța care se aprindea astfel în ei era numită de miști adevăratul lor spirit.

Ei erau creațiile acestui spirit. Ca și cînd o nouă ființă ar fi pătruns în ei luîndu-le în stăpînire organele, așa li se părea a fi starea lor. O ființă se situează între ei, ca personalități senzoriale, și forța cosmică atotstăpînitoare, adică Divinitatea. Acest adevărat spirit al său era ceea ce căuta misticul. El își spunea: am devenit om în sînul marii naturi. Dar natura nu și-a desăvîrșit opera. Această desăvîrșire eu însumi trebuie s-o iau asupra-mi. N-o pot face însă în imperiul grosolan al naturii, căreia îi aparține și personalitatea mea senzorială. Ceea ce se poate dezvolta pe acest tărîm s-a dezvoltat. De aceea trebuie să ies din acest tărîm . Trebuie să construiesc în continuare în împărăția spiritelor, din punctul în care s-a oprit natura. Trebuie să creez în mine o atmosferă vitală, care nu poate fi găsită în

natura exterioară. Această atmosferă vitală era pregătită pentru miști în templele de misterii. Acolo erau deșteptate forțele latente din ei; acolo ele erau transformate în forțe superioare, creatoare în naturi-spirit. Această transformare era un proces delicat care nu putea suporta atmosfera aspră a zilei. Dar de îndată ce acest proces își împlinise rostul, omul devenea prin el o stîncă ce-și avea temeiul în elementul veșnic și putea înfrunta orice furtună. Dar el trebuia să-și închipuie că ar putea împărtăși nemijlocit și altora cele trăite de el.

Plutarh spune că în misterii „pot fi găsite cele mai mari lămuriri și tâlcuri în legătură cu adevărata natură a daimonilor”. Iar de la Cicero aflăm că în misterii, „dacă ele sînt explicate și li se redă sensul, se cunoaște mai mult natura lucrurilor decît aceea a zeilor” (Plutarh: *Despre decadența oracolelor*; și Cicero: *Despre natura zeilor*). Din asemenea declarații se vede clar că, în legătură cu natura lucrurilor, cunoaștem explicații superioare celor pe care le putea da religia populară. Vedem astfel că daimonii, adică entitățile spirituale, și zeii înșiși aveau nevoie de o explicație. Se mergea, prin urmare, înapoi spre niște entități de o natură mai înaltă decît daimonii și zeii. Și asemenea lucruri rezidau în esența înțelepciunii misteriiilor. Poporul reprezenta zeii și daimonii în tablouri, al căror conținut era luat în întregime din lumea senzorial-reala. Cel care pătrunsese esența veșnicului nu trebuia să-și piardă încrederea în veșnicia unor asemenea zei! Cum putea Zeus, în reprezentarea populară, să fie ceva veșnic, cînd el avea însușirile unei ființe trecătoare? - Un lucru le era limpede miștilor: omul ajunge altfel la reprezentarea despre zei decît la reprezentarea despre alte lucruri. Un obiect al lumii exterioare mă obligă să-mi fac o reprezentare foarte precisă despre el. Dimpotrivă, plăsmuirea reprezentărilor despre zei are ceva liber, ba chiar arbitrar. Lipsește constrîngerea lumii exterioare. Reflectînd, ne dăm seama că, prin zei, ne reprezentăm ceva, pentru care nu exista nici

un control exterior. Omul ajunge astfel într-o nesiguranță logică. El începe să se simtă pe sine însuși ca fiind creatorul zeilor săi. Ba chiar se întreabă: cum să trec, în lumea reprezentărilor mele, dincolo de realitatea fizică? Asemenea gânduri trebuiau să-l frămînte pe mist. Pentru el se ridicau aici îndoieli îndreptățite. Își spunea, poate: să privim toate reprezentările despre zei. Nu seamănă ele cu făpturile pe care le întîlnim în lumea simțurilor? Nu și le-a creat oare omul îndepărtînd sau adăugînd mental una sau alta din însușirile esenței lumii simțurilor? Sălbaticul, care îndrăgește vînătoarea, își creează un cer în care au loc cele mai strălucite vînători ale zeilor, iar greul transpune în Olimpul său zei, ale căror modele existau în binecunoscuta realitate grecească.

La acest fapt, filosoful Xenofan (575-480 î.H.) se referă cu o logică riguroasă. Știm că filosofii greci mai vechi erau în întregime dependenți de înțelepciunea misteriiilor. Acest lucru poate fi dovedit într-un mod aparte pornind de la Heraclit. De aceea, ceea ce spune Xenofan poate fără rezervă fi luat de mist drept convingere a unui mist. Se spune:

„Ci muritorii își închipuie că zeii se nasc și ei, că au îmbrăcăminte, glas și înfățișare ca ale lor. Dacă boii și caii și leii ar avea mîini, sau dacă - cu mîinile - ar ști să deseneze și să plăsmuiască precum oamenii, caii și-ar desena chipuri de zei asemenea cailor, boii asemenea boilor, și le-ar face trupuri așa cum fiecare din ei își are trupul.”¹

O asemenea gîndire îl poate face pe om sceptic față de orice element divin. El poate respinge plăsmuirile despre zei, recunoscînd drept realitate doar ceea ce îl constrîng percepțiile sale senzoriale

¹ Xenofan, *Fragment 14,15*, trad. de D.M. Pippidi, în *Filozofia greacă pînă la Platon*, vol.I, partea a 2-a, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1979,p. 197 (n.trad.).

să recunoască. Misticul nu a devenit însă un asemenea sceptic. El a înțeles că acest sceptic este aidoma unei plante care-și spune: floarea mea colorată este lipsită de valoare și zadarnică, căci eu sînt desăvîrșită prin frunzele mele verzi; ceea ce adaug acestora este doar pentru o strălucire înșelătoare. Dar tot atît de puțin se putea opri misticul la zeii creați astfel, la zeii populari. Dacă planta ar putea gândi, ar înțelege că forțele care au creat frunzele verzi sînt exact cele care trebuie să creeze floarea colorată. Și ea nu ar conțeni să cerceteze aceste forțe însele spre a le vedea. Tot astfel se raporta misticul la zeii populari. El nu-i tăgăduia, nu-i socotea zadarnici; dar știa că sînt creați de către om. Aceleași forțe naturale, același element divin care creează în natură, creează și în mist. Și în el produc reprezentările despre zei. El vrea să privească aceasta forță plăsmuitoare de zei. Ea nu seamănă cu zeii populari; este ceva superior. La acest lucru se referă și Xenofan:

„Unul e Zeul, între zei și oameni cel mai mare, nici la chip nici la minte asemenea muritorilor.”¹

Acest Dumnezeu era și Dumnezeul misteriiilor. L-am putea numi un „Dumnezeu ascuns”. Căci - se putea crede - nu poate fi nicăieri găsit pentru omul pur senzorial. Îndreaptă-ți privirile în afară, spre lucruri: nu vei găsi nimic divin. Încordează-ți intelectul; poți înțelege după ce legi apar și trec lucrurile; dar intelectul nu-ți va arăta ceva divin. Îmbibă-ți fantezia cu sentimente religioase; poți plăsmui imagini despre ființe pe care să le consideri zei, dar intelectul tău ți le va spulbera, căci îți va dovedi că tu singur le-ai creat și ai împrumutat materialul pentru ele din lumea simțurilor. Cîtă vreme cercetezi ca om al intelectului lucrurile din jurul tău, trebuie să fii ateu. Căci pentru simțurile tale și pentru intelectul care-ți explică percepțiile senzoriale nu exista Dumnezeu. În lume, Dumnezeu este

¹ Op.cit., *Fragment 23*, p. 198 (n.trad.).

prefăcut prin vrajă și, ca să-l găsești, ai nevoie de propria lui forță. Această forță va trebui să-ți trezești în tine. Acestea sunt învățăturile pe care le primea un vechi candidat la inițiere, și acum pentru el începea marea dramă cosmică, în care era înghițit de viu. Această dramă nu consta în nimic altceva decât în eliberarea Dumnezeului vrăjit. Unde este Dumnezeu? Aceasta era întrebarea care-i stătea misticului pe suflet. Dumnezeu nu există, dar există natura. În natură va trebui găsit. În ea și-a aflat mormîntul său de vrajă. Misticul înțelege într-un sens superior cuvintele: Dumnezeu este iubirea. Căci Dumnezeu a dus această iubire la extrem. S-a dăruit *pe sine* însuși într-o nesfârșită iubire; s-a revărsat; s-a risipit în multitudinea lucrurilor din natură; acestea trăiesc, iar el nu trăiește în ele. El odihnește în ele. El trăiește în om, și omul poate trăi în sine viața lui Dumnezeu. Dacă vrea să-l afle prin cunoaștere, omul trebuie să elibereze prin creație această cunoaștere.

- Omul privește acum în sine. Divinul lucrează în sufletul său ca o tainică forță creatoare, încă lipsită de existență. În acest suflet există un lăcaș, în care Divinul vrăjit poate iarăși să învie. Sufletul este mama, care din natură poate zămisli Divinul. Dacă sufletul este făcut să rodească de către natură, va naște un element divin. Acesta se va naște din cununia sufletului cu natura. El nu mai este acum un Divin „ascuns”, ci unul dezvăluit. El are viață, o viață perceptibilă, care se desfășoară printre oameni. Este spiritul eliberat din vrajă în omenesc, vlăstarul Divinului vrăjit. El nu este, desigur, Dumnezeu cel Mare, care a fost, este și va fi; dar poate fi totuși luat într-un anumit sens drept revelație a acestuia. *Tatăl* rămîne liniștit în cele ascunse; pentru om, *Fiul* s-a născut din propriul său suflet. Cunoașterea mistică este astfel un fenomen real în procesul cosmic. Este o naștere a unui vlăstar divin. Este un fenomen tot atît de real ca orice alt fenomen al naturii, doar că pe o treaptă superioară. Aceasta este marea taină a misticului, că el însuși îl izbăvește,

prin creație, pe vlăstarul său divin, pregătindu-se însă mai întâi spre a-l și recunoaște pe acest vlăstar divin creat de el. Celui care nu este mist îi lipsește simțămîntul în legătură cu tatăl acestui vlăstar. Căci acest tată odihnește în vrajă. Vlăstarul pare născut în chip feciorelnic. Sufletul pare să-l fi născut fără să fi fost fecundat. Toate celelalte nașteri ale lui sînt zămislite din lumea simțurilor. Aici, pe tatăl îl vezi îl vezi și-l pipăi. El are viață senzorială. Doar vlăstarul divin a fost zămislit de însuși veșnicul, ascunsul Dumnezeu-Tată.

ÎNȚELEPȚII GRECI DINAINTEA LUI PLATON ÎN LUMINA ÎNȚELEPCIUNII MISTERIILOR

Nenumărate sînt faptele din care ne dăm seama că înțelepciunea filosofică a grecilor își avea rădăcinile în același sol al gândirii ca și cunoașterea mistică. Pe marii filosofi îi înțelegeai numai dacă te apropii de ei cu sentimente dobîndite din observarea misteriiilor. Cu cîtă venerație vorbește Platon în Phaidon [Faidon] despre „învățămintele oculte”: „Și sînt destule șanse ca oamenii aceia cărora le datorăm instituirea inițierilor să nu fi fost niște nepricepuți și că în tainele lor să se ascundă revelația unei realități: aceea că toți cei care ajung la Hades fără să fi fost inițiați în misterii vor zăcea în Mlaștină, în timp ce aceia care ajung acolo purificați și inițiați vor sălășlui împreună cu zeii. Căci, după spusa celor care se ocupă de inițieri, «mulți purtători de thyrs [tirs], puțini miști». Iar după părerea mea aceștia din urmă nu sînt alții decît cei pătrunși de *adevărata filosofie*. Ca să mă număr printre ei m-am străduit și eu în fel și chip toată viața, din răspuțeri și fără să precupețesc nimic.”¹ - Astfel despre inițiere poate vorbi doar cel care și-a pus în întregime propria năzuință spre înțelepciune în slujba gândirii create prin inițiere. Cuvintele marilor filosofi greci se vor limpezi fără îndoială, dacă vom lăsa să cadă asupra-le lumina misteriiilor.

Raportarea lui Heraclit din Efes (535-475 î.H.) privitor la esența misteriiilor este exprimată concis într-o maximă în legătură cu el, ce ne-a fost transmisă prin tradiție și care spune că ideile lui „ar fi o cărare de neurmat”, că cel care se îndreaptă spre ele fără a fi inițiat găsește doar „bezna și întuneric”, că, dimpotrivă, pentru cel condus de către un mist, ele ar fi „mai limpezi decît Soarele”. Și dacă despre cartea sa se spune că și-a depus-o în

¹ Platon, *Opere*, vol. IV, trad. de Petru Creția, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1983, p.68 (n.trad.).

templul Artemisei [Artemizei], aceasta, de asemenea, nu înseamnă altceva decît că el poate fi înțeles numai de inițiați. (Edmund Pfleiderer [Pflaiderer] a prezentat deja elementele istorice privind legătura lui Heraclit cu misteriiile. Vezi cartea sa *Die Philosophie des Heraklit von Epheus im Lichte der Mysterienidee*, Berlin, 1886). Heraclit era numit „cel obscur”, pentru că numai cu ajutorul misteriiilor se făcea lumină în conceptele sale.

Heraclit ne apare ca o personalitate care privește viața cu cea mai mare seriozitate. Din trăsăturile sale, dacă știi să ți le reprezinți, înțelegi că el purta în sine intimități ale cunoașterii despre care știa că pot fi semnalate, dar nu și exprimate de orice cuvînt. Dintr-un asemenea mod de gîndire s-a născut cunoscutul său dicton: „Totul curge”, dicton pe care Plutarh îl explică prin cuvintele: „Nu poți intra de două ori în același rîu, nici nu poți atinge de două ori o ființă muritoare. Ci se distruge și iarăși se adună cu strășnicie și repeziciune; nu mai apoi, ci totodată adună și desparte, vine și se duce”. Omul care gîndește în acest fel a pătruns cu privirea natura lucrurilor trecătoare. Căci el s-a simțit silit să caracterizeze, cu cele mai pătrunzătoare cuvinte, esența vremelniceii înseși. Nu poți da o asemenea caracterizare, dacă nu pui în cumpănă efemerul și veșnicia. Și îndeosebi nu poți extinde această caracteristică asupra omului, dacă n-ai privit în lăuntrul său. Iar Heraclit a extins această caracteristică și asupra omului: „Ca unul și același lucru coexistă în noi viața și moartea, veghea și somnul, tinerețea și bătrînețea; ultimele preschimbîndu-se, devin primele, iar primele, la rîndul lor, printr-o nouă schimbare, devin ultimele.”¹ Această propoziție exprimă o cunoaștere deplină a caracterului de aparență al personalității inferioare. În altă parte el întărește spusele: „În

viața noastră și deopotrivă în moartea noastră este viață și moarte / În același timp". Ce altceva vrea să însemne acest lucru, decît că viața poate fi socotită mai de preț decît moartea numai din punctul de vedere al elementului efemer. Moartea este pieire pentru a face loc unei vieți noi; dar, în noua viață, veșnicul trăiește ca și în cea veche. În viața trecătoare apare același element veșnic ca și în moarte. Dacă omul a sesizat acest element veșnic, privește moartea și viața cu același sentiment. Viața arc pentru el o valoare deosebită doar dacă el n-a putut deștepta în sine acest element veșnic. Poți să zici de o mie de ori că „Totul curge”, căci, dacă n-o spui cu acest conținut sentimental, este un nimic. Cunoștințele referitoare la veșnica devenire nu au nici o valoare, dacă nu desființează dependența noastră de această devenire. Renunțarea la acea bucurie de a trăi care aleargă după ceea ce este trecător; iată la ce se referă Heraclit în maxima sa. „Cum să zicem în legătură cu viața noastră de toate zilele că sîntem, cînd, din punctul de vedere al elementului veșnic, știm totuși că sîntem și nu sîntem” (vezi Fragmentul 81 al lui Heraclit). „Hades este unul și același cu Dionysos [Dionisos]”¹, se spune într-unul din fragmentele heraclitiene. Dionysos, zeul bucuriei de a trăi, al germinării și creșterii, căruia i-au fost închinete sărbătorile dionisiace, este pentru Heraclit același cu Hades, zeul nimicirii, zeul distrugerii. Doar cel care vede moartea în viață și viața în moarte, iar în amîndouă vede elementul veșnic care este mai presus de viață și moarte, numai acela poate privi în lumina adevărată neajunsurile și binefacerile existenței. Atunci și neajunsurile își vor afla justificarea lor, pentru că și în ele trăiește veșnicul. Ceea ce sînt ele din punctul de vedere al vieții limitate, inferioare, sînt doar în aparență: „Pentru oameni nu e cel mai bun lucru să li se împlinească toate dorințele. Boala face ca sănătatea

¹ *Op. cit., Fragment 15., p. 352-353 (n.trad.).*

să fie dulce și plăcută, foamea săturarea, iar osteneala odihna”.¹

„Marea: iată o apă foarte pură și foarte impură; bună de băut pentru pești, ea le asigură viața; de nebăut pentru oameni, ea îi ucide.”² Heraclit nu vrea să atragă atenția în primul rînd asupra caracterului trecător al lucrurilor pămîntești, ci asupra strălucirii și măreției elementului veșnic. - El a avut cuvinte grele împotriva lui Homer, a lui Hesiod și a învățaților zilei. El a vrut să dezvăluie felul lor de a gândi, care se crampona numai de ceea ce era trecător. El nu voia zei înzestrați cu însușiri luate din lumea trecătoare. Și n-a putut considera ca superioară o știință care cercetează legile devenirii și trecerii lucrurilor. - Pentru el, din ceea ce este trecător se exprimă ceva veșnic. Pentru acest element veșnic, Heraclit are un simbol cu un înțeles profund: „Există o armonie a tensiunilor opuse ca de pildă la arc și la liră.”³ Cîte nu zac în această imagine! Prin separarea forțelor și armonizarea puterilor separate se ajunge la unitate. Un ton se opune altuia; și totuși, împreună cu el, produce armonia. Aplicînd acestea la lumea spirituală, ajungem la gândurile lui Heraclit: „Nemuritori-muritori, muritori-nemuritori. Viața unora este moartea celorlalți, iar viața acestora - moartea celor dintîi.”⁴

Păcatul originar al omului este cramponarea cu cunoașterea sa de ceea ce este trecător. El se îndepărtează astfel de ceea ce este veșnic. În felul acesta, viața devine pentru el un pericol. Ceea ce i se întîmplă, i se întîmplă de la viață. Dar ceea ce trăiește își pierde ghimpele, dacă pentru om viața nu mai are o valoare absolută. Atunci el își recapătă neprihănirea. Este ca și cînd s-ar putea reîntoarce în

¹ *Ibid.*, Fragment 110-111, p.364 (n.trad.).

² *Ibid.*, Fragment 61, p.358 (n.trad.).

³ *Ibid.*, Fragment 51, p.357 (n.trad.).

⁴ *Ibid.*, Fragment 62, p.358 (n.trad.).

copilărie, ieșind din așa-numita seriozitate a vieții. Ceea ce omul matur consideră ca absolut serios este obiect de joacă pentru copil. Cunosătorul devine însă precum copilul. Privite din perspectiva veșniciei, valorile „serioase” își pierd valoarea. Viața apare atunci ca *joc*. „Veșnicia”, spune deci Heraclit, „este un copil care se joacă, este domnia unui copil.”¹ În ce constă păcatul originar? Constă în a lua în serios ceea ce nu are nimic de-a face cu seriozitatea. Dumnezeu s-a revărsat pe sine în lumea lucrurilor. Cel care ia lucrurile fără Dumnezeu, le ia doar ca „morminte ale lui Dumnezeu”. El ar trebui să se joace cu ele ca un copil; iar seriozitatea să și-o folosească pentru a scoate din ele Divinul, care doarme în ele fermecat.

Contemplarea veșnicului arde, pîrjolește obișnuita *iluzionare* asupra lucrurilor. Spiritul dizolvă gândurile care vin din simțuri, le topește. El este un foc devastator. Acesta este sensul superior al ideii lui Heraclit despre foc ca substanță originară a tuturor lucrurilor. Desigur, această idee trebuie luată în primul rînd în sensul unei obișnuite explicații fizice a fenomenelor cosmice. Dar nu-l înțelege pe Heraclit cel care nu gîndește asupra lui precum gîndea asupra legilor Bibliei Filon, care a trăit pe vremea apariției creștinismului: „Există oameni”, spunea el, „care iau legile scrise *numai* ca simboluri ale învățăturilor spirituale, pe acestea din urmă cercetîndu-le cu grijă, pe primele, însă nesocotindu-le; pe asemenea oameni nu pot decît să-i învinuiesc, căci ei ar trebui să țină seama *și de una și de alta*: de cunoașterea sensului ascuns și de observarea celui fățiș.” – Dacă vom polemiza în legătură cu faptul că Heraclit, cu al său concept al focului, s-a referit la focul sensibil sau că, dimpotrivă, pentru el focul ar fi doar un simbol al spiritului veșnic, ce dizolvă și plăsmuiește din nou lucrurile, de fapt îi răstălmăcim gândurile. El a avut în vedere și una și alta, și nici una din ele. Căci

¹ *Ibid.*, Fragment 52, p. 357 (n.trad.).

pentru el spiritul trăia și în focul obișnuit. Iar forța care acționează fizic în foc trăiește pe o treaptă superioară în sufletul omenesc; acesta topește în creuzetul său cunoașterea prin simțuri, făcând ca din ea să apară contemplarea veșnicului.

Heraclit poate fi cu ușurință înțeles greșit. Pentru el războiul este tatăl lucrurilor. Dar numai al „lucrurilor”, nu al veșnicului. Dacă în lume n-ar fi contraste, dacă nu s-ar manifesta cele mai felurite interese contradictorii, n-ar exista lumea devenirii, a vremelniceii. Dar ceea ce se revelează în acest conflict, ceea ce se revarsă în el, nu este războiul, ci *armonia*. Chiar dacă în toate lucrurile este război, spiritul înțeleptului trebuie să se întindă asupra lor ca focul și să le transforme în armonie. Din acest punct strălucește o mare idee a înțelepciunii lui Heraclit. Ce este omul ca entitate personală? Heraclit găsește răspunsul la această întrebare pornind de la acest punct. Omul este alcătuit dintr-un amestec de elemente contradictorii în care s-a revărsat Divinitatea. Așa se constată el pe sine. El devine astfel conștient de spiritul din el, de spiritul care provine din veșnicie. Pentru el, acest spirit este însă născut din conflictul elementelor. Dar acest spirit trebuie să-și împace elementele. În om, natura se depășește pe sine însăși. Căci aceeași forță, unică și universală, a creat conflictul, amestecul și iarăși, plină de înțelepciune, va lichida acest conflict. Avem aici veșnica dualitate ce trăiește în om, eterna poziție dintre temporal și veșnic. Prin elementul veșnic, omul a devenit ceva absolut determinat; iar din acest ceva determinat el trebuie să creeze ceva superior. El este dependent și independent. La spiritul veșnic pe care îl contemplă, omul poate lua parte totuși numai pe măsura amestecului produs în el de acest spirit. Și tocmai de aceea omul are menirea ca, din ceea ce este temporal, să plăsmuiască elementul veșnic. Spiritul acționează în el. Dar acționează într-un mod aparte. Acționează din ceea ce este temporal. Specific sufletului omenesc

este că ceva temporal acționează asupra unui element veșnic, impulsiv și dezvoltând asupra acestuia. Aceasta face ca sufletul omenească să-i semene deopotrivă unui Dumnezeu, ca și unui vierme. Astfel omul se situează la mijloc între Dumnezeu și animal. Această forță care impulsionează și dezvoltă este elementul său daimonic. Este ceea ce în el năzuiește să-l depășească. Heraclit a exprimat extraordinar acest fapt: „Daimonul omului este soarta lui”. (Daimon este luat aici în sensul grecesc. În sensul modern ar fi trebuit spus: spirit.) Astfel pentru Heraclit, ceea ce trăiește în om depășește cu mult elementul personal. Acest element personal este purtătorul unui element daimonic. Un element daimonic, care nu este închis între hotarele personalității și pentru care moartea și nașterea a ceea ce este personal nu au nici o importanță. Ce are a face acest element daimonic cu ceea ce apare și dispare ca personalitate? Pentru elementul daimonic, ceea ce este personal este doar o formă de apariție. Purtătorul unei asemenea cunoașteri privește dincolo de sine însuși, înainte și înapoi. Faptul că în sine viețuiește daimonicul este pentru el dovada propriei sale veșnicii. Dar acestui daimonic el nu-i mai poate atribui acum unica misiune de a-i umple personalitatea. Căci elementul personal poate fi numai *una* din aceste forme de apariție ale daimonicului. Daimonul *nu se poate* izola într-o singură personalitate. El are forța de a însufleți multe personalități. El are posibilitatea de a trece din personalitate în personalitate. Marea idee a reîntrupării izvorăște ca ceva de la sine înțeles din premisele lui Heraclit. Dar nu numai ideea, ci *însăși experiență* acestei reîntrupări. Ideea doar pregătește pentru această experiență. Cine devine conștient de daimonicul din sine nu-l găsește ca imaculat, primar. Îl găsește cu însușiri. De unde le are? De ce am aptitudini înnăscute? Pentru că alte personalități au lucrat deja la daimonul meu. Și dacă nu pot presupune că sarcinile daimonului sînt epuizate în personalitatea mea, ce se întâmplă atunci cu ceea ce

fac eu din acest daimon? Eu lucrez la o personalitate de mai târziu. Între mine și unitatea cosmică s-a interpus ceva ce se întinde dincolo de mine; dar acest ceva nu este același lucru cu Divinitatea. Daimonul meu se interpune între acestea. Așa cum ziua mea de azi este doar rezultatul celei de ieri, iar ziua mea de mâine va fi doar rezultatul celei de azi, tot astfel viața mea este urmare a unei alte vieți și va fi temelie pentru una următoare. Așa cum omul pămîntesc privește înapoi, spre nenumăratele zile de ieri și înainte, spre nenumăratele zile de mâine, tot astfel privește sufletul înțeleptului nenumăratele vieți din trecut și nenumăratele vieți din viitor. Ideile și deprinderile dobîndite ieri îmi sînt de folos astăzi. Nu este oare tot așa și cu viața? Nu intră oare oamenii în orizontul existenței cu cele mai felurite aptitudini? De unde această diversitate? Provine oare din neant? - Știința noastră despre natură se mîndrește mult cu faptul că a alungat miracolul din domeniul concepțiilor noastre despre viața organică. David Friedrich [Fridrih] Strauss [Ștraus] (*Der alte und der neue Glaube*) consideră drept o mare cucerire a epocii moderne faptul că nu mai socotim o creatură organică desăvîrșită ca fiind creată din nimic, printr-o minune. Înțelegem perfecțiunea, dacă o putem explica prin evoluție din ceea ce este imperfect. Structura maimuței nu mai este minune, dacă putem considera ca precursori ai maimuței peștii primordiali, care s-au transformat treptat. Să consimțim deci a lua ca just pentru spirit ceea ce, pe de altă parte, apare ca just pentru natură. Va avea oare spiritul desăvîrșit aceleași premize ca cel nedesăvîrșit? Va avea oare Goethe aceleași condiții ca un hotentot oarecare? Pe cît de puțin un pește are aceleași premize cu o maimuță, tot pe atît de puțin spiritul lui Goethe are aceleași condiții spirituale preliminare cu acela al sălbaticului. Genealogia spirituală a spiritului goethean este alta decît aceea a unui spirit sălbatic. Spiritul a *devenit* precum trupul. Spiritul din Goethe are mai mulți strămoși

decît cel din sălbatic. Să luăm în acest sens învățătura despre reîntrupare. N-o vom mai găsi în acest caz ca „neștiințifică”. Vom explica însă în mod just ceea ce găsim în suflet. Nu vom mai considera ceea ce e dat ca un miracol. Pot să scriu datorită faptului că am învățat acest lucru. Nimeni nu se poate așeza să scrie, dacă niciodată înainte n-a ținut un condei în mînă. Dar să aibă cineva o „privire genială” într-un mod miraculos? Nu; această „privire genială” trebuie și ea dobîndită; trebuie învățată. Și dacă apare într-o personalitate, o numim ceva spiritual. Dar și acest ceva spiritual a fost mai întîi învățat; ceea ce „poți” într-o viață ulterioară ai dobîndit într-una anterioară.

Așa și *numai* așa apărea lui Heraclit și celorlalți înțelepți greci ideea veșniciei. Niciodată n-a fost vorba la ei despre o dăinuire a personalității nemijlocite. Să comparăm un vers al lui Empedocles (490-430 î.H.). Despre cei care iau înzestrarea nativă doar ca minune el spune:

„Bieții neghiobi, căci nu au cuget profund
acei care

Nădăjduiesc că se naște ceva ce n-a fost
mai-nainte

Sau că moare ceva și pierе cu totul.

Căci din ce nu există nu poate ceva să se
nască.

Cu neputință-i, la fel, ca ceea ce este să
piară

În întregime, fără ca nimeni să știe: ci,
dimpotrivă,

Veșnic va fi un lucru pus într-un loc
oarecare

Unde mereu cineva îl pune.

Nici nu există ceva-n univers ce gol e cu
totul,

Nici plin să fie peste măsură nu-i cu
putință.

Gol cu totul nu e nimic; de unde atuncea
S-ar putea-adăuga ceva în acesta?
Nici un bărbat înțelept n-ar putea să deducă
cu mintea-i

Astfel de lucruri. Cît își trăiesc așa-zisa
viață
Oameni - atîta există și-au parte de rău și
de bine;
Mai înainte de-a se fi-nchegat într-un corp
muritorii,
Și după ce descompuși au ajuns, ei nu mai
există.”¹

Înțeleptul grec nu pune deloc problema dacă în om
există ceva veșnic, ci doar în ce constă acest veșnic
și cum poate omul să-l păstreze și să-l îngrijească în
sine. Căci pentru el a fost de la bun început clar că
omul ființează ca o creatură intermediară între
pămîntesc și Divin. Nici vorbă n-a fost de ceva divin,
existînd în afara sau de cealaltă parte a lumii.
Divinul
trăiește în om; aici el trăiește doar într-un mod
omenesc. Este forța care-l îndeamnă pe om să încerce
să devină tot mai divin. Doar cine gîndește astfel
poate rosti ca Empedocle:

„Cînd tu, părăsindu-ți trupul, te vei avînta
spre eterul liber,
Vei fi un zeu nemuritor, scăpat de moarte.”

Ce se poate întîmpla cu o viață omenească dintr-
un asemenea punct de vedere? Ea poate fi inițiată în
rînduiala magică a veșnicului. Căci în această
rînduială trebuie să existe forțe pe care simpla viață
naturală nu le dezvoltă. Iar viața omenească ar putea
trece fără rost dacă aceste forțe ar zăcea nefolosite.
Misiunea misteriiilor era de a face accesibile aceste

¹ *Empedocles, Fragment 13, 14, 15*, trad. de Felicia Ștef, în *op.cit.*, p.477-478 (n.trad.).

forțe, ducîndu-l astfel pe om la asemănarea cu Divinul. Același lucru și l-au asumat ca misiune și înțelepții greci. Astfel înțelegem cuvintele lui Platon că „cel care ajunge în lumea lui Hades nepurificat și neinițiat se va afunda în mocirlă, pe cînd cel purificat și inițiat, o dată ajuns acolo, va locui cu zeii”. Avem a face aici cu o idee a nemuririi, a cărei importanță este stabilită *în lăuntrul* Universului. Tot ceea ce întreprinde omul spre a deștepta în sine elementul veșnic, el face pentru a spori valoarea existențială a lumii. În calitatea sa de cunoscător, el nu este un spectator pasiv al Universului, care-și face o imagine despre ceea ce ar exista și fără el. Forța sa de cunoaștere este o forță naturală superioară, creatoare. Ceea ce sclipește ca spirit în el este ceva divin, care înainte era fermecat și care, fără cunoașterea lui, ar fi rămas blocat, trebuind să aștepte ca altcineva să rupă vraja. Astfel personalitatea omenească nu trăiește în sine și pentru sine; ea trăiește pentru lume. Dacă este privită astfel, viața se extinde cu mult dincolo de existența izolată. Într-o asemenea concepție înțelegem principii ca cel al lui Pindar, care dă o perspectivă spre ceea ce este veșnic: „Fericit cel care a văzut acele lucruri și coboară apoi sub pămîntul pe dinăuntru gol; el cunoaște capătul vieții, el cunoaște începutul făgăduit de Zeus”.

Putem să înțelegem atitudinea mîndră și firea solitară ale unor asemenea înțelepți, precum Heraclit. Aceștia puteau spune despre ei cu mîndrie că multe le sînt dezvăluite; căci ceea ce știau, ei nu puneau deloc pe seama personalității lor trecătoare, ci a daimonului veșnic din ei. Mîndria lor purta în mod necesar tocmai pecetea smereniei și modestiei exprimate în cuvintele: Orice cunoștință despre lucrurile trecătoare este în veșnică curgere, precum aceste lucruri trecătoare însele. Heraclit numește lumea veșnică un joc; tot atît de bine ar putea s-o numească și suprema seriozitate. Dar cuvîntul

seriozitate s-a tocit prin folosirea lui la trăirile pămînteşti. Jocul veşnicului lasă neschimbată în om siguranţa vieţii, pe care i-o răpeşte seriozitatea izvorîată din ceea ce este trecător.

O altă formă a concepţiei despre lume în afara celei a lui Heraclit a apărut, întemeiată pe esenţa misteriiilor, în cadrul comunităţii întemeiate de Pitagora în sec. VI î.H. În sudul Italiei. În numere şi în figurile geometrice, ale căror legi ei le cercetau prin matematică, pitagoreicii vedeau temelia lucrurilor. Despre ei Aristotel spunea: „În primul rînd ei studiau matematica şi, pe măsură ce pătrundeau în ea, considerau principiile de bază ale acesteia şi ca temeuri ale tuturor lucrurilor. Întrucît în matematică numerele din natură sînt elementul primordial, iar ei credeau că văd în numere ceva foarte asemănător lucrurilor, ca şi celor ce devin - în numere, mai mult decît în foc, pămînt şi apă - o însuşire a numerelor însemna pentru ei dreptate, o alta suflet şi spirit, apoi o alta timp şi tot aşa mai departe pentru toate celelalte. Apoi ei găseau în numere însuşirile şi condiţiile armoniei şi astfel, prin întreaga lor natură, toate celelalte păreau că sînt copie a numerelor, iar numerele sînt elementul primordial în natură.”

Cercetarea matematic-ştiinţifică a fenomenelor naturale trebuie să conducă totdeauna la un anumit pitagoreism. Dacă atingem o coardă de o anumită lungime, apare un anumit sunet. Dacă scurtăm coarda în anumite raporturi numerice, vor apărea mereu alte sunete. Frecvenţele sunetului pot fi exprimate prin raporturi *numerice*. Fizica exprimă prin numere chiar şi raporturile dintre culori. Dacă două corpuri se combină formînd unul singur, întotdeauna o anumită cantitate dintr-o substanţă, exprimabilă o dată pentru totdeauna prin numere, se combină cu o cantitate corespunzătoare din cealaltă substanţă. Spre asemenea ordini din natură, alcătuite după cantitate şi număr, era orientat spiritul de observaţie al pitagoreicilor. Şi figurile geometrice joacă în natură un rol

asemănător. Astronomia, de pildă, este o matematică aplicată la corpurile cerești. Important pentru imaginația contemplativă a pitagoreicilor era faptul că omul cercetează legile numerelor și figurilor doar pentru sine, numai prin operațiunile sale spirituale și că totuși privind afară în natură, lucrurile se conformează legilor pe care le-a stabilit pentru sine, în sufletul său. Omul formează pentru sine conceptul de elipsă; el stabilește legile elipsei. Iar corpurile cerești se mișcă potrivit legilor stabilite de el. (Desigur, aici nu este vorba despre concepțiile astronomice ale pitagoreicilor. În relația avută aici în vedere, ceea ce se poate spune despre concepțiile lor se poate spune și despre cele ale lui Copernic.) De aici rezultă nemijlocit că înfăptuirile sufletului omenesc nu sînt o activitate separată de restul lumii, ci că în aceste înfăptuiri se exprimă ceea ce străbate lumea ca rînduială legică. Pitagoreicul își spunea: simțurile arată omului fenomenele perceptibile prin simțuri. Ele nu îi arată însă armonioasele rînduieli cărora li se supun lucrurile. Aceste rînduieli armonioase spiritul omenesc trebuie să le găsească mai întâi în sine, dacă vrea să le privească afară în lume. Sensul mai adînc al lumii, ceea ce stăpînește în ea ca necesitate veșnică, legică: iată ce apare în sufletul omenesc, iată ce devine în el realitate prezentă. În suflet *se înalță sensul lumii*. Acest sens nu se află în ceea ce vedem, auzim și pipăim, ci în ceea ce sufletul dă la iveală din adîncile sale izvoare. Așadar, rînduielile veșnice sînt ascunse în adîncurile sufletului. Să coborîm în suflet și vom găsi veșnicul. Dumnezeu, eternă armonie cosmică, se află în sufletul omenesc. Sufletescul nu se limitează la corporalitatea închisă în pielea omului. Căci ceea ce se naște în suflet sînt rînduielile potrivit cărora se rotesc lumile în spațiul ceresc. Acest suflet nu se află în personalitate. Personalitatea oferă doar organul prin care se poate exprima ceea ce străbate spațiul cosmic ca rînduială. Ceva din spiritul lui Pitagora se ascunde în ceea ce a spus părintele

Bisericii, *Grigore din Nysa* [Nisa]: „Natura umană, se spune, este doar ceva mic, limitat, dar nemărginită este Divinitatea; cum poate fi atunci cuprinsă nemărginirea în ceea ce este mărunț? Și cine se încumetă să spună că infinitatea Dumnezeirii era circumscrisă în mărginirea cărnii ca într-un vas? Căci niciodată în viața noastră natura spirituală nu este închisă înăuntrul hotarelor cărnii; ci masa corpului este limitată anume prin elementele vecine, iar sufletul, prin mișcările gândirii, se răspîndește liber în întreaga creație.” Sufletul nu este personalitatea. Sufletul ține de nemărginire. Astfel, și dintr-un asemenea punct de vedere pitagoreicii trebuiau să considere că doar „smintiții” își pot imagina că sufletescul ar fi epuizat o dată cu personalitatea. - Și pentru ei important era să deștepte în personalitate elementul veșnic. Cunoașterea însemna raporturile lor cu veșnicul. Pentru ei, omul trebuia să valoreze cu atît mai mult, cu cît el făcea să existe în sine acest element veșnic. Scopul comunității lor îl constituia cultivarea raporturilor cu veșnicul. Educația pitagoreică consta în a-i orienta pe membrii acestei comunități spre asemenea raporturi. Această educație era deci o inițiere filozofică. Astfel, pitagoreicii puteau spune că, prin această atitudine de viață, năzuiau spre același lucru ca și cultele cu caracter misteric.

PLATON CA MISTIC

Rolul misteriiilor în viața spirituală a grecilor poate fi judecat după concepția despre lume a lui Platon. Există un singur mijloc de a-l înțelege pe deplin: să-l așezăm în lumina ce radiază din misterii. Discipolii târzii ai lui Platon, neoplatonicii, îi atribuie chiar o doctrină ezoterică din care el îi lăsa să se împărtășească doar pe cei vrednici, și anume sub „pecetea discreției”. Doctrina sa era considerată ocultă, precum înțelepciunea misteriiilor. Chiar dacă cea de a șaptea din scrisorile platonice nu i se datorează lui Platon însuși, așa cum se afirmă, faptul acesta nu are totuși nici o importanță pentru scopul urmărit aici; pentru noi este indiferent că el sau un altul se pronunță în acest mod despre concepția exprimată în scrisoare și care rezidă în chiar esența concepției sale despre lume. În scrisoare se spune: „Despre toți care au scris și vor scrie că ar ști încotro se îndreaptă strădania mea, fie că au auzit-o de la mine sau de la alții, fie că au născocit-o singuri, aș avea de spus doar atîta: acestora nu trebuie să li se dea crezare în nimic. Nu există nici o lucrare de-a mea pe această temă și nici n-aș îngădui să apară vreuna; căci așa ceva nu poate fi exprimat în cuvinte, ca alte învățături, ci necesită o preocupare îndelungată pentru obiectul cunoașterii și o pătrundere profundă în esența sa; însă pare să țîșnească o scînteie, aprinzînd în suflet o lumină, care se întreține apoi singură din sine însăși.” - Dacă n-am putea găsi în ele sensul mistic aceste cuvinte s-ar referi doar la o neputință în utilizarea cuvintelor, neputință care ar fi doar o slăbiciune personală. Faptul acela despre care Platon n-a scris și n-a vrut să scrie niciodată trebuie să fie ceva față de care scrisul este inutil. Trebuie să fie un sentiment, o senzație, o trăire care se dobîndește nu printr-o comunicare de moment, ci prin „pătrundere în esență.” Ceea ce Platon putea să dea celor aleși viza o educație intimă. Pentru ei cuvîntările sale aruncau

flăcări; pentru ceilalți doar idei. - Nu este deloc indiferent cum ne apropiem de dialogurile lui Platon. Ele înseamnă mai mult sau mai puțin, în funcție de starea de spirit în care te afli. De la Platon asupra discipolilor săi trecea mai mult decât sensul propriu-zis al cuvintelor din expunerile sale. Căci acolo unde preda el, participanții trăiau într-o atmosferă de misterii. Cuvintele sale aveau armonii superioare, care vibrau împreună cu ele. Dar aceste armonii superioare aveau nevoie tocmai de atmosfera misteriiilor. Altminteri s-ar fi stins neuzite.

În centrul lumii dialogurilor platonice stă personalitatea lui Socrate. Nu e nevoie să menționăm aici elementul istoric. Este vorba despre caracterul lui Socrate, așa cum apare la Platon. Socrate este un personaj consacrat de moartea pentru adevăr. El a murit așa cum poate muri numai un inițiat, pentru care moartea este doar un moment al vieții, un moment ca altele. El merge spre moarte ca spre un alt eveniment al existenței. Atitudinea lui a fost de așa manieră, încât nici în prietenii săi nu s-au trezit sentimentele care apar în mod obișnuit într-o asemenea ocazie. Phaidon spune acest lucru în *Dialog despre nemurirea sufletului*: „Ei bine, cât am stat acolo am simțit un lucru uimitor: că nu mă cuprinde nici un fel de milă, de parcă n-aș fi asistat la moartea unui prieten. Judecând după purtarea și după vorbele lui, Echebrates [Ehecrates], Socrate îmi părea că este fericit, atât de nobil și de curajos i-a fost sfârșitul. Astfel încât am ajuns să cred că de fapt călătoria lui spre tărîmul lui Hades este un dar al zeilor și că, odată ajuns acolo, îl așteaptă o fericire cum nimeni n-a simțit vreodată. Iată de ce n-am fost cuprins de milă, cum ar fi fost firesc în acel ceas de moarte, dar n-am simțit, ce-i drept, nici încîntarea pe care mi-o dădeau convorbirile noastre filosofice obișnuite, deși ce s-a rostit și cu acest prilej tot de natură filosofică a fost. Nu, am trăit un sentiment cu-adevărat ciudat, un amestec rar de bucurie și totodată, la gîndul morții lui, și de

durere.”¹ Iar muribundul Socrate își instruiește discipolii asupra nemuririi. Personalitatea care cunoaște din experiență lipsa de valoare a vieții acționează aici ca argument absolut diferit de orice logică, de orice temei rațional. Este ca și când n-ar vorbi un om, căci acest om tocmai se află pe punctul de a trece dincolo; ci este ca și când ar vorbi însuși adevărul veșnic, care și-a făcut lăcașul într-o personalitate trecătoare. Acolo unde ceva temporal se dizolvă în nimic, acolo pare să fie atmosfera în care poate răsună veșnicul.

În acest dialog nu auzim nici un argument logic în legătură cu nemurirea. Întreaga discuție are ca scop să-i conducă pe prieteni acolo de unde se întrezărește veșnicul. Atunci nu mai au nevoie de nici un argument Cum o să trebuiască să-i mai dovedești că trandafirul este roșu celui care îl vede? Cum o să trebuiască să-i mai dovedești că spiritul este veșnic celui căruia îi deschidem ochii să vadă acest spirit? - Socrate ne atrage atenția asupra experiențelor, trăirilor. Mai întâi este trăirea înțelepciunii înseși. Ce vrea cel care aspiră spre înțelepciune? El vrea să se elibereze de ceea ce îi oferă simțurile în observația obișnuită. Vrea să caute spiritul în lumea simțurilor. Nu este oare aceasta un fapt care poate fi comparat cu cel al morții? „Cei străini de filosofie au toate șansele să nu-și dea seama că de fapt singura preocupare a celor care i se dăruiesc cu adevărat este trecerea în moarte și starea care îi urmează. Or, dacă așa stau lucrurile, n-ar fi ciudat ca, după ce o viață de om nu te-a interesat și n-ai dorit altceva, să te necăjești tocmai când vine clipa?”² - Spre a întări această părere, Socrate își întreabă unul din prieteni: „Spune-mi deci: după părerea ta îi este propriu filosofului să trăiască cu gândul la ceea ce poartă numele de «plăceri», cum ar fi de pildă mîncarea, băutura? Dar plăcerea iubirii? Dar celelalte

¹ Platon, *Opere*, vol. IV, trad. de Petru Creția, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1983, p.52-53 (*n.trad.*).

² *Op. cit.*, p. 60 (*n.trad.*).

feluri în care slujim trupul, au ele oare preț în ochii unui asemenea om? De pildă dobîndirea de haine sau de încălțăminte mai deosebită sau de orice alt fel de înfrumusețare hărăzită trupului, toate acestea crezi tu că au vreun preț în ochii lui sau crezi că, dacă nu e absolut silit să se împărtășească din ele, le nesocotește? Așadar, consideri că, în general, filozoful nu este preocupat de ale trupului, d că, atît cît îi stă în putință, rămîne departe de ele, îndreptîndu-și gîndul numai către suflet?"¹ După aceasta, Socrate mai poate spune că năzuința spre înțelepciune se aseamănă cu moartea prin aceea că omul se îndepărtează de elementul trupestc. Dar spre ce se îndreaptă? Se îndreaptă către spiritual. Dar poate cerc de la spirit ceea ce cere de la simțuri? Socrate își exprimă astfel părerea: „Spune-mi: ce crezi, dacă în cursul unei cercetări îi cerem trupului concursul, ne este el oare piedică sau ajutor? Este un anume grad de adevăr în ce ne dau vederea și auzul cînd pînă și poezii ne tot spun că nimic nu este întocmai așa cum auzim sau cum vedem? Tu nu crezi așa? Și atunci, cînd ajunge sufletul la adevăr? Căci am văzut că ori de cîte ori pornește să cerceteze ceva cu ajutorul trupului, acesta în chip sigur îl înșală.”² Tot ceea ce percepem cu simțurile trupului apare și dispăre. Și tocmai această apariție și dispariție fac să fim înșelați. Dar dacă, prin cunoaștere rațională, privim mai adînc în lăuntrul lucrurilor, ni se revelează elementul veșnic. Așadar, simțurile nu ne oferă veșnicul în adevărata sa formă. Ele ne înșală în momentul cînd le acordăm o încredere necondiționată. Încetează însă să ne înșele, dacă le opunem o înțelegere prin gîndire și supunem afirmațiile lor examinării acestei înțelegeri. Cum ar putea însă cunoașterea prin gîndire să judece afirmațiile simțurilor, dacă în ea n-ar trăi ceva ce trece dincolo de percepțiile senzoriale? Prin urmare, ceea ce este adevărat și ceea ce este fals în lucruri este stabilit

¹ *Ibid.*, p. 60-61 (n. trad.).

² *Ibid.*, p. 61-62 (n. trad.).

de ceva din noi care se opune trupului senzorial, de ceva care nu se supune deci legilor acestuia. Înainte de orice, acest ceva nu poate fi supus legilor devenirii și pieirii. Căci acest ceva are adevărul în sine. Adevărul nu poate avea însă un ieri și un astăzi; el nu poate fi o dată ceva și altădată altceva, precum lucrurile sensibile. Așadar, adevărul însuși trebuie să fie un element veșnic. Și în timp ce filozoful se îndepărtează de ceea ce este senzorial-trecător, îndreptându-se spre adevăr, el se apropie totodată de ceva veșnic, care sălășluiește în el. Dacă ne cufundăm cu totul în spirit, trăim cu totul în adevăr. Elementul sensibil din jurul nostru nu mai există doar în forma sa senzorială. „Și cel care realizează în chipul cel mai pur acest lucru nu este oare cel care, în cel mai înalt grad posibil, se apropie de fiecare lucru numai cu gândirea în sine, pură de orice amestec? Cel care, în acest scop, se lipsește cât mai mult de ochi și de urechi și, ca să spun așa, de întregul lui trup, convins că orice asociere cu el tulbură sufletul și îl împiedică să dobândească adevărul și cunoașterea?... Dar această eliberare, această desprindere a sufletului de trup, nu este tocmai ceea ce se numește moarte? Iar eliberarea de care vorbim, cine sînt oare singurii care o urmăresc neîncetat, din răspuțeri, dacă nu cei cu adevărat filosofi, cînd tocmai asta este de fapt preocuparea lor? Și atunci n-ar fi ridicol ca un om care s-a străduit o viață întreagă să-și apropie cât mai mult felul de a trăi de starea morții să se supere tocmai în clipa cînd stă s-o dobândească? Este așadar în fapt de netăgăduit că adevărații filozofi nu fac altceva, făcînd filosofie, decît un exercițiu neîncetat în vederea ceasului morții și că, dintre toți oamenii, ei se tem cel mai puțin de a fi morți.”¹ Socrate întemeiază orice morală superioară pe eliberarea de trup. Cel care nu ascultă decît de trupul său nu este moral. Cine este curajos? Întrebă Socrate. Curajos este acela care nu dă ascultare

¹ *Ibid.*, p. 65-66 (n. trad.).

trupului său, ci cerințelor spiritului său, chiar și atunci când aceste cerințe îi pun în primejdie trupul. Și cine este chibzuit? A fi chibzuit nu înseamnă oare „adică faptul de a nu te lăsa aprig stîrnit de dorințe, ci de a te purta față de ele cu nepăsare, fără să-ți pierzi capul, oare nu este și ea proprie numai acelor care rămîn cu totul nepăsători față de trup și trăiesc întru filozofie?”¹ Și așa stau lucrurile, după părerea lui Socrate, cu toate virtuțile.

Socrate trece la caracterizarea înțelegerii raționale înseși. Ce înseamnă, în general, cunoașterea? La cunoaștere ajungem, fără îndoială, formîndu-ne judecăți. Să zicem că îmi formez o judecată asupra unui obiect; îmi spun, de pildă: acesta, ce se află aici în fața mea, e un copac. Cum ajung eu să-mi spun aceasta? Voi putea să mi-o spun doar dacă știu deja ce este im copac. Eu trebuie să-mi *amintesc* de reprezentarea mea despre copac. Un copac este un lucru sensibil. Dacă mi-aduc aminte de un copac, îmi amintesc, așadar, de un obiect sensibil. Spun despre un lucru că este un copac, când se aseamănă altor lucruri pe care le-am perceput mai înainte și despre care știu că sînt copaci. *Amintirea* îmi mijlocește cunoașterea. Amintirea îmi dă posibilitatea să fac o comparație între feluritele lucruri sensibile. Dar cunoașterea mea nu se epuizează în aceasta. Dacă văd două lucruri care se aseamănă, îmi formez atunci următoarea judecată: aceste două lucruri se aseamănă. În realitate însă niciodată două lucruri nu se aseamănă întru totul. Pretutindeni pot găsi o asemănarea mimai într-o anumită privință. Gîndul asemănării apare, așadar, în mine, fără ca el să fie în realitatea sensibilă. El mă ajută să-mi formez o anume judecată, așa cum amintirea mă ajută să ajung la cunoaștere. Așa cum în cazul copacului îmi aduc aminte de copaci, tot astfel în cazul a două lucruri, dacă le consider într-un anumit raport, îmi amintesc de ideea asemănării. În mine apar deci

¹ *Ibid.*, p. 67 (n. trad.).

gînduri ca și amintiri care nu sînt dobîndite din realitatea sensibilă. Toate cunoștințele care nu sînt luate din această realitate se întemeiază pe asemenea gînduri. Întreaga matematică constă numai din asemenea gînduri. Cel care ar putea pune în raporturi matematice numai ceea ce poate vedea cu ochii și apuca cu mîinile ar fi un geometru slab. Avem deci gînduri care nu provin din natura trecătoare, ci care răsar din spirit. Și tocmai acestea poartă în ele pecetea adevărului veșnic. Ceea ce ne învață matematica va fi veșnic adevărat; chiar dacă mîine s-ar prăbuși întregul cosmos și s-ar înălța unul absolut nou. În cazul unui alt cosmos ar putea fi valabile condiții de așa natură, încît actualele adevăruri matematice să nu fie aplicabile; dar ele ar rămîne totuși adevărate în sine. Cînd sufletul este singur cu sine și numai atunci, el poate da la iveală din sine asemenea adevăruri veșnice. Așadar, sufletul este înrudit cu adevărul, cu veșnicul și nu cu efemerul, cu ceea ce este aparent. De aceea Socrate spune: „Cînd cercetează lucrurile nemijlocit prin sine însuși sufletul ia calea către lumea unde totul este pur, etern, nemuritor, fără schimbare. Și, fiind tot astfel și natura sa, se duce în această lume ori de cîte ori îi este cu putință, și atunci rătăcirea. lui ia sfîrșit și el rămîne acolo, neschimbat și identic cu sine, căci neschimbătoare și identice cu sine sînt și cele cu care vine în contact. Gîndire se numește experiența aceasta a sufletului... Acum gîndește-te dacă din tot ce am spus pînă acum putem să tragem următoarea încheiere: că sufletul seamănă cît se poate de mult cu ceea ce este divin, nemuritor, inteligibil, cu o unică Formă, indisolubil și mereu neschimbător în identitatea cu sine și că, dimpotrivă, trupul seamănă cît se poate de mult cu ceea ce este omenesc, muritor, cu forme multiple, neaccesibil gîndirii, supus disoluției și niciodată identic cu sine... Iar dacă starea lui, murind, este aceasta» atuncea el se duce către ceea ce îi seamănă, spre nevăzut, spre ceea ce este divin și e nemuritor și înțelept, spre locul

unde, scăpat de rătăcire, de nesăbuițe și spaime, de sălbătice iubiri, de toate relele vieții omenești, îl așteaptă, la capătul drumului său, fericirea. Spre locul unde, după cum se spune, asemeni celor care au primit inițierea, sufletul își va petrece pentru totdeauna timpul printre zei.”¹ Aici nu se pune problema de a arata toate căile pe care Socrate își îndruma prietenii către ceea ce este veșnic. În orice caz, toate respiră același duh. Toate vor arăta că omul află ceva, când umblă pe căile percepției trecătoare, și altceva, când spiritul său e singur cu sine. Spre această natură primară proprie spiritului îndruma Socrate pe cei care îl ascultau. Când o aflau, ei vedeau cu înșiși ochii spiritului că este veșnică. Muribundul Socrate nu demonstrează nemurirea; el arată simplu esența sufletului. Și atunci reiese că devenirea și trecerea, nașterea și moartea nu au nimic a face cu acest suflet. Esența sufletului rezidă în adevăr; adevărul nu poate însă deveni și trece. Sufletul are ceva comun cu devenirea în măsura în care ceea ce este par are ceva comun cu ceea ce nu este. Moartea însă ține de devenire. Prin urmare, sufletul nu are nimic a face cu moartea. Despre ceea ce este nemuritor trebuie să spunem că exclude muritorul, așa cum ceea ce este drept exclude nedreptul. Pornind de aici, Socrate afirmă: „Dacă ceea ce este nemuritor este și netrecător, sufletul nu poate pieri atunci când moartea se apropie de el; căci, potrivit celor arătate mai înainte, sufletul nu poate primi moartea și nici nu poate fi mort, așa cum numărul trei nu poate fi niciodată număr par”.

Să aruncăm o privire asupra întregii desfășurări din acest dialog, în care Socrate își conduce auditoriul să vadă elementul veșnic din personalitatea umană. Cei care-l ascultă îi preiau gândurile; cercetează în ei înșiși dacă, în propriile lor trăiri lăuntrice, se găsește ceva, prin care ei să poată spune „da” ideilor sale. Ei fac obiecțiile care li se impun. Ce s-a întâmplat cu ei când s-a terminat

¹ *Ibid.*, p. 84-86 (n. trad.).

dialogul? Ei au găsit în ei ceva ce nu avuseseră mai înainte. Ei nu și-au însușit doar un adevăr abstract, ci au parcurs o evoluție. În ei s-a trezit la viață ceva ce înainte nu trăie în ei. Nu este oare aceasta ceva ce poate fi asemuit cu o *inițiere*? Nu aruncă oare aceasta o lumină asupra motivului pentru care Platon și-a expus filosofia sub formă de dialog? Aceste dialoguri nu pot fi altceva decât forma literară a celor petrecute în lăcașurile de misterii. Cele spuse în multe locuri de Platon însuși ne conving de acest lucru. Ca dascăl filosof, Platon a vrut să fie ceea ce era hierofantele în misterii, în măsura în care acest lucru era posibil dat fiind modul filozofie de comunicare. Cât de armonios integrat se simte totuși Platon în atmosfera misteriilor! Pentru el, felul său de a fi este corect numai dacă duce acolo unde trebuie condus misticul. Iată ce spune în acest sens Platon în *Timeu*: „Toți cei care au întrucîtva o gîndire corectă invocă zeii în acțiunile lor mici și mari; noi însă, care ne punem ca scop să-i învățăm pe alții despre Univers, în măsura în care acesta a fost sau nu a fost creat, noi trebuie cu osebite, dacă nu ne-am rătăcit cu totul, să invocăm zeii și zeițele rugîndu-i să ne învețe totul în primul rînd în spiritul lor și apoi în acord cu noi înșine”. Iar celor care urmează o asemenea cale Platon le promite că „Divinitatea, ca un mîntuitor, va face ca cercetarea greșită și prea lăaturalnică să-și afle încheierea într-o învățătură convingătoare”.

Timaios este cu osebite dialogul care ne dezvăluie caracterul mistic al concepției platonice despre lume. Chiar la începutul acestui dialog este vorba de o „inițiere”. Solon este „inițiat” de către un preot egiptean în taina devenirii lumilor și în felul cum adevăruri veșnice sînt exprimate plastic în mituri tradiționale. „S-au petrecut multe și felurite pierderi de vie(i) omenești (așa îl învață preotul egiptean pe Solon) și se vor mai petrece și de acum înainte, cele mai mari prin foc și apă, altele însă, mai mici, prin nenumărate alte cauze. Căci ceea ce se

potrivește și la voi, anume că odinioară Faeton, fiul lui Helios, a urcat în carul de foc al tatălui său și, nefiind în stare să meargă pe drumul tatălui său, a pîrjolit totul pe Pămînt, iar el însuși a fost lovit de trăsnet, sună ca o fabulă; dar aici nu este totuși mai puțin adevărat că mișcarea corpurilor cerești care înconjoară Pămîntul a fost modificată și tot ce se află pe acesta a fost distrus din foc, distrugere care are loc la anumite intervale mari de timp.” - Acest pasaj din *Timaios* ne arată clar cum se raportează inițiatul la miturile poporului. El recunoaște adevărurile ascunse în imaginile acestor mituri.

În *Timaios* este înfățișată drama devenirii cosmice. Cel care vrea să meargă pe urmele ce conduc spre această devenire cosmică ajunge la *presimțirea* forței originare din care a purces totul. „Pe creatorul și tatăl acestui univers este greu să-l găsim acum; iar dacă l-am găsit, este cu *neputință* să ne exprimăm asupra lui pe înțelesul tuturor.” Misticul știa ce înseamnă această „neputință”. Ea se referă la drama lui Dumnezeu. Pentru mist, acesta nu există în cele senzorial-intelectuale. Aici Dumnezeu există numai ca natură. El este vrăjit în natură. După părerea vechilor miști, de el se poate apropia numai acela care trezește Divinul în sine însuși. Așadar, Dumnezeu nu poate fi pe înțelesul tuturor. Nici chiar celui care se apropie de el nu i se arată Dumnezeu însuși. Aceasta se spune în *Timaios*. Tatăl a făcut cosmosul din trup cosmic și suflet cosmic. El a amestecat armonios, în proporții desăvîrșite, elementele apărute în timp ce el, revărsîndu-se pe sine însuși, sacrifica o existență proprie deosebită. Astfel a luat ființă trupul cosmic. Iar pe acest trup cosmic este întins în *formă de cruce* sufletul cosmic. Acesta din urmă este Divinul din lume. Sufletul cosmic și-a găsit moartea pe cruce pentru ca lumea să poată exista. Platon poate deci să numească natura *mormînt* al principiului divin. Nu însă un mormînt în care zace ceva mort, ci în care sălășluiește ceva veșnic, căruia moartea îi dă numai prilejul de a exprima

atotputernicia vieții. Această natură este privită în lumina adevărată doar de către acel om care pășește spre ea pentru a elibera sufletul cosmic răstignit. Acesta trebuie să se ridice din moartea sa, din vraja care-l leagă. Unde poate el să reînvie? Numai în sufletul omului inițiat. Înțelepciunea găsește astfel raportul potrivit al sufletului cu cosmosul. Învierea, eliberarea lui Dumnezeu: aceasta este cunoașterea. În *Timaios* este urmărită evoluția cosmică de la nedesăvârșit la desăvârșit. În imaginație se reprezintă un proces ascendent. Ființele evoluează. În această evoluție se dezvăluie Dumnezeu. Devenirea este o înviere a lui Dumnezeu din mormânt. Pe parcursul evoluției apare omul. Platon arată, că, o dată cu omul, apare ceva deosebit Ce-i drept, întreaga lume este ceva divin. Iar omul nu este mai divin decât celelalte ființe. Dar în celelalte ființe Dumnezeu este prezent în chip tainic, pe când în om este prezent în chip fățiș. La sfârșitul dialogului *Timaios* se spune : „Iar acum am vrea să mai afirmăm că dezbaterea noastră asupra universului și-a atins ținta, căci după ce această lume a fost înzestrată în felul arătat și umplută cu ființe vii, muritoare și nemuritoare, ea a devenit o ființă vizibilă, de acest fel, care cuprinde tot ceea ce este vizibil, a devenit o imagine a Creatorului, un Dumnezeu perceptibil prin simțuri, a devenit cea mai mare și mai bună, cea mai frumoasă și mai desăvârșită (din câte putea să existe), a devenit această lume unică primordială”.

Dar această lume, unică și singura născută, nu ar fi desăvârșită dacă n-ar avea printre imaginile ei și imaginea Creatorului însuși. Această imagine se poate naște numai din sufletul omenesc. Omul îl poate naște nu pe Tatăl însuși, ci pe *Fiul*, pe Vlăstarul lui Dumnezeu ce trăiește în suflet, pe Vlăstarul cel asemenea Tatălui.

Filon, despre care se spunea că ar fi reîntruparea lui Platon, desemna drept „Fiu al lui Dumnezeu” înțelepciunea născută din om, înțelepciunea care trăiește în suflet și are drept conținut rațiunea

existentă în lume. Această rațiune cosmică, *Logosul*, apare ca fiind cartea în care „este înscrisă și însemnată întreaga stare cosmică”. Rațiunea cosmică apare mai departe ca Fiul al lui Dumnezeu: „el plăsmuiește creaturile imitând căile Tatălui, privind arhetipurile”. Filon, platonizantul, i se adresează acestui Logos ca lui Hristos: „Întrucât Dumnezeu este întîiul și singurul rege al Universului, pe drept cuvînt drumul către el este numit drum regal; astfel consideră filosofia... drumul pe care mergea corul vechilor asceți, întorși din tulburătoarea vrajă a plăcerii, dăruiți cultivării demne și severe a frumosului; acest drum regal, pe care noi îl numim adevărata filosofie, Legea îl numea: *Cuvîntul* și Duhul lui Dumnezeu”.

Pentru Filon, a păși pe acest drum pentru a întîlni Logosul, pe care-l privea ca pe Fiul lui Dumnezeu, însemna o inițiere : „Nu mă tem să împărtășesc ceea ce mie însumi mi s-a întîmplat de nenumărate ori. Uneori, cînd voiam să aștern pe hîrtie în felul obișnuit ideile mele filosofice, văzînd foarte clar ce era de stabilit, îmi aflam totuși spiritul neroditor și rigid, așa încît, fără a fi în stare să duc ceva la capăt, trebuia să pun de o parte totul, socotindu-mă un nimic, dar mirîndu-mă totodată de forța a ceea ce era real în gîndire și de care depind deschiderea sau închiderea sufletului omenesc. Altădată însă începeam gol și ajungeam fără greutate la plinătate, în vreme ce ideile coborau în zbor nevăzute ca niște fulgi de zăpadă sau ca grăunțe de sămînță, cuprinzîndu-mă și însuflețindu-mă ca o foiță divină, așa încît nu știam unde sînt, cine e la mine, cine sînt eu însumi, ce spun, ce scriu: căci acum îmi fusese dată curgerea expunerii, o limpezime încîntătoare, o privire ascuțită, o stăpînire certă a subiectului, ca și cînd ochiul lăuntric putea acum recunoaște totul cu cea mai mare claritate”. - Aceasta este descrierea unei căi a cunoașterii, făcută în așa fel, încît vedem că cine merge pe acest drum este conștient că se unește cu Divinul, atunci cînd în el

învie *Logosul*. Acest lucru este clar exprimat și în cuvintele : „Cînd, cuprins de iubire, spiritul își ia zborul într-un elan de bucurie, către cele prea-sfinte, înaripat de Dumnezeu, el uită de toate celelalte și de sine însuși, fiind cuprins și atras numai de Acela al cărui satelit și slujitor este și căruia îi aduce, ca pe o jertfă de tămîie, virtutea cea mai sfîntă și mai neprihănită”. - Pentru Filon există numai două căi. Sau urmăm sensibilului pe care îl oferă percepția și intelectul și atunci ne închidem în personalitatea noastră și ne sustragem cosmosului; sau devenim conștienți de atotputernicia cosmică și atunci, înlăuntrul personalității, trăim elementul veșnic. „Cine vrea să-l ocolească pe Dumnezeu cade chiar în mîinile sale; căci este vorba de două lucruri: spiritul universal, care este Dumnezeu, și spiritul propriu; acesta din urmă scapă și se refugiază la spiritul universal, căci cel care și-a depășit spiritul propriu își spune că acesta este un nimic și pune totul în legătură cu Dumnezeu; dar cine ocolește pe Dumnezeu nimicește această temelie originară și se socotește pe sine temeiul a tot ceea ce se întîmplă.”

Concepția platoniciană despre lume vrea să fie o cunoaștere care, prin întregul ei caracter, este religie. Ea pune cunoașterea în legătură cu Prea-Înaltul, la care omul poate ajunge prin sentimentele sale. Platon prețuia această cunoaștere numai atunci cînd, în ea, sentimentul putea să fie satisfăcut în modul cel mai deplin. Atunci ea este mai mult decît cunoaștere plastică; ea este conținutul vieții. Ea este un om superior în om, acela a cărui personalitate este doar o copie. În omul însuși se naște cel care îl întrece, *omul originar*. Și astfel, în filosofia platoniciană s-ar exprima iarăși o taină din misterii. Hipolit, părinte al Bisericii, face aluzie la această taină: „Acesta este marele mister al samotracilor (păzitori ai unui anumit Cult misterial), mister care nu poate fi rostit și pe care doar inițiații îl

cunosc. Aceștia însă vorbesc amănunțit despre Adam ca despre omul lor originar."

0 „inițiere” reprezintă și *Banchetul* lui Platon, *Dialogul despre iubire*. Aici iubirea apare ca prevestitoare a înțelepciunii. Dacă înțelepciunea este Cuvîntul veșnic (Logos), Fiul veșnicului Creator al lumii, atunci iubirea se află față de acest Logos într-un raport matern. Înainte ca în sufletul omenesc să poată străluci chiar și numai o scînteie luminoasă din lumina înțelepciunii, trebuie să existe un imbold obscur, o pornire către acest element divin. În mod inconștient omul trebuie să tindă spre ceea ce, înălțat apoi în conștiență, constituie fericirea sa cea mai înaltă. Noțiunea iubirii este legată de ceea ce, la Heraclit, apare ca fiind *daimon*-ul din om. - În *Banchetul*, oameni din cele mai diferite stări sociale și cu cele mai diferite concepții de viață se pronunță asupra iubirii: omul de toate zilele, politicianul, omul de știință, poetul comic Aristofan și seriosul poet Agathon [Agaton]. Potrivit propriilor lor experiențe de viață aveau și propriile lor concepții despre iubire. Felul în care se exteriorizează ei dezvăluie pe ce treaptă se află „*daimon*”-ul lor. Prin iubire, o ființă este atrasă spre alta. Diversitatea, multiplicitatea lucrurilor în care s-a dizolvat Unitatea divină năzuiește prin iubire către unitate, către armonie. Iubirea are deci ceva divin. De aceea fiecare poate să o înțeleagă numai în măsura în care el însuși se împărtășește din Divin. După ce și-au prezentat ideile lor despre iubire oameni aflați pe diferite trepte de maturitate, ia cuvîntul Socrate. El analizează iubirea ca om al cunoașterii. Pentru el, iubirea nu este o divinitate. Dar ea este ceva care îl conduce pe om către Dumnezeu. *Eros*, iubirea, nu este pentru el un zeu. Căci Dumnezeu este desăvîrșit, posedă Frumosul și Binele. *Eros* este însă numai aspirația către Frumos și Bine. El stă, așadar, între om și Dumnezeu. Este un „*daimon*”, un mijlocitor între pămîntesc și divin. - Este semnificativ că Socrate nu pretinde că își expune ideile *sale*, atunci cînd

vorbește despre iubire. El spune că nu face decît să povestească ceea ce o femeie i-a împărtășit ca *revelație* în legătură cu acest lucru. O artă divinatorie este cea prin care el a ajuns la o reprezentare a iubirii. Diotima, preoteasa, a deșteptat în Socrate forța daimonică, menită să-l conducă spre Divin. Ea l-a „inițiat”. - Această trăsătură caracteristică a *Banchetului* este elocventă. Nu se poate să nu ne întrebăm: cine este „femeia înțeleaptă”, care deșteaptă daimonul în Socrate? Aici nu poate fi vorba de o simplă înveșmîntare poetică. Căci nici o femeie înțeleaptă, reală din punct de vedere senzorial, nu ar putea deștepta daimonul din suflet, dacă în sufletul însuși nu ar exista forța pentru această trezire.¹ Așadar, această „femeie înțeleaptă” trebuie căutată în propriul suflet al lui Socrate. Trebuie să existe însă un temei care să facă să apară drept ființă exterior-reală acel ceva care îl aduce pe daimon la existență în sufletul însuși. Această forță nu poate acționa la fel ca forțele pe care le putem observa în suflet ca aparținîndu-i acestuia, ca fiindu-i proprii acestuia. Se vede că Socrate prezintă drept „femeie înțeleaptă” forța sufletească dinainte de primirea înțelepciunii. Este principiul *matern*, care naște pe Fiul lui Dumnezeu, înțelepciunea, Logosul. Forța inconștient activă a sufletului, care îngăduie să pătrundă în conștiență Divinul, este considerată ca fiind un element feminin. Sufletul încă lipsit de înțelepciune este mama a ceea ce conduce spre Divin. Aici sîntem conduși la o importantă idee a misticii. Sufletul este considerat drept mamă a elementului divin. În mod *inconștient* el conduce omul cu necesitatea unei forțe naturale către ceea ce este divin. - De aici se revarsă o lumină asupra viziunii cu caracter misteric din mitologia greacă. Lumea zeilor s-a născut în suflet. Omul consideră drept zei ai săi ceea ce el însuși creează

¹ Tot ceea ce se referă la o cunoaștere prin „ochi spirituali” trebuie desemnat, pentru vechea mistică, drept „mantică”; în timp ce „telestica” este arătarea drumului care duce la inițiere.

în imagini. El trebuie să ajungă însă și la o altă idee. Omul trebuie să transforme în chipuri de zei și forța divină din sine, care acționează înainte de plăsmuirea imaginilor-zei. În spatele elementului divin apare mama acestui Divin, care nu este altceva decât forța sufletească originară a omului. Alături de zei omul așază zeițele. Să examinăm mitul lui Dionysos în lumina dobândită aici. Dionysos este fiul lui Zeus și al unei mame muritoare, Semele. Zeus smulge mamei ucise de trăsnet copilul încă prematur și îl ascunde în propria sa coapsă pînă ce acesta devine viabil. Hera, mama zeilor, ațîță Titanii împotriva lui Dionysos. Aceștia *ciopîrțesc* băiatul. Dar Pallas Athena [Palas Atena] salvează inima ce încă mai bătea și o duce lui Zeus. Din aceasta, Zeus zămislește pentru a doua oară fiul. În acest mit vedem cît se poate de clar un proces care se petrece în străfundul sufletului omenesc. Cel care ar vorbi în sensul preotului egiptean, care l-a instruit pe Solon asupra naturii mitului, ar putea grăi astfel: Ceea ce se povestește la voi, că Dionysos, fiul lui Dumnezeu și al unei mame muritoare, s-a născut, a fost ciopîrțit și a mai fost născut o dată, pare o fabulă; dar ceea ce este adevărat aici este nașterea Divinului, sînt destinele acestuia în propriul suflet omenesc. Divinul se unește cu sufletul omenesc temporal-pămîntesc. Este suficient ca acest element divin, dionisiac, doar să tresară, pentru ca sufletul să simtă un dor puternic după adevărata sa înfățișare spirituală. Conștiința, care apare de asemenea în imaginea unei zeități feminine, Hera, devine geloasă pe nou-născutul din conștiința mai bună. Ea incită natura inferioară a omului (Titanii). Pruncul divin, încă prematur, este ciopîrțit. Așa există el în om ca știință fragmentară, senzorial-intelectuală. Dacă însă înțelepciunea superioară (Zeus) există în om în așa măsură încît să fie activă, atunci aceasta va îngriji copilul prematur, care se naște apoi din nou ca al doilea fiu al lui Dumnezeu (Dionysos). Astfel, din știință, din forța divină ciopîrțită din om, se naște înțelepciunea

plină de unitate, care este Logosul, Fiul lui Dumnezeu și al unei mame muritoare, adică al sufletului omenesc trecător, năzuind inconștient spre Divin. Atîta vreme cît în toate acestea vedem un *simplic* proces sufletesc și le înțelegem ca *image* a unui asemenea proces, sîntem departe de realitatea spirituală care se desfășoară aici. În această realitate spirituală, sufletul nu trăiește doar ceva din sine; ci el s-a eliberat cu totul de sine și trăiește un proces cosmic, care într-adevăr nu se desfășoară deloc în suflet, ci în afara lui.

Înțelepciunea platoniciană și mitul grecesc sînt înlănțuite; după cum înlănțuite sînt înțelepciunea misteriiilor și mitul. Zeii plăsmuiți erau obiect al religiei populare; istoria zămislirii lor era taina misteriiilor. Nu este de mirare că „trădarea” misteriiilor era considerată drept ceva primejdios. Căci astfel se „trăda” originea zeilor poporului. Înțelegerea corectă a acestei origini este binevenită ; neînțelegerea ei este fatală.

ÎNȚELEPCIUNEA MISTERIILOR ȘI MITUL

Misticul căuta în sine forțe, urmărea în sine entități, care îi rămân omului necunoscute atîta vreme cît el se limitează la concepția obișnuită despre viață. Misticul pune marea problemă a propriilor sale forțe și legi spirituale, care depășesc natura inferioară. Omul cu o concepție obișnuită despre viață, o concepție senzorial-logică, își creează zei sau, cînd ajunge să-și dea seama de această plăsmuire, îi tăgăduiește. Misticul recunoaște că el îi creează pe zei; el recunoaște *de ce* îi creează; a ajuns, ca să zicem așa, dincolo de legitatea naturală a plăsmuirii zeilor. Cu el se întîmplă precum cu planta, care ar deveni deodată știutoare, cunoscînd legile propriei sale creșteri, ale propriei sale dezvoltări. Planta se dezvoltă într-o dulce inconștientă. Dacă ea și-ar cunoaște legile, ar trebui să dobîndească un cu totul alt raport față de sine însăși. Ceea ce simte poetul liric, slăvind prin cîntece planta, ceea ce gîndește botanistul, cercetîndu-i legile: iată ce ar constitui idealul, pe care o plantă știutoare și l-ar plăsmui despre sine însăși. - Așa se întîmplă cu misticul în ceea ce privește legile *sale*, în ceea ce privește forțele care acționează în el. Fiind cunoscător, el trebuie să creeze ceva divin dincolo de sine. La fel se situau și inițiații față de ceea ce crease poporul dincolo de natură. La fel se situau față de lumea de zei și de mituri a poporului. Voiau să cunoască legile acestei lumi de zei și de mituri. Acolo unde poporul avea o figură de zeu, unde avea un mit, ci căutau un adevăr superior. - Să luăm un exemplu: atenienii fuseseră siliți de regele Cretei, *Minos*, să-i trimită la fiecare opt ani șapte băieți și șapte fete. Aceștia erau aruncați ca hrană Minotaurului, un monstru înfricoșător. Cînd cel de al treilea trist lot trebuia s-o pornească spre Creta, Teseu, fiul regelui, plecă și el. Ajungînd Teseu în Creta, Ariadna, propria fiică a regelui Minos, l-a luat sub ocrotirea ei. Minotaurul sălășluia în labirint, o grădină în care, intrînd,

nimeni nu mai putea găsi drumul de ieșire. Teseu voia să-și elibereze orașul natal de rușinosul tribut. El trebuia să intre în labirintul în care se arunca prada monstrului. Voia să ucidă Minotaurul. Și-a luat această sarcină asupra sa; a învins înspăimântătorul dușman și a ajuns iarăși în libertate cu ajutorul unui ghem de ață dăruit de Ariadna. – Misticului trebuia să-i devină limpede cum ajunge spiritul creator al omului să urzească o asemenea povestire. Așa cum botanistul pîndește creșterea plantei pentru a-i afla legile, tot așa voia el să urmărească spiritul creator. El căuta un *adevăr*, un conținut sapiențial acolo unde poporul așezase un mit. Salustiu ne dezvăluie poziția unui înțelept mistic față de un asemenea mit: „întreaga lume am putea-o numi un mit, care cuprinde în sine în mod vizibil corpurile și lucrurile, în mod tainic sufletele și spiritele. Dacă adevărul despre zei ar fi împărtășit tuturor, cei săraci cu duhul l-ar desconsidera, pentru că nu-l pot cuprinde, iar cei mai ageri l-ar lua în ușor; dar dacă adevărul este învăluit în veșmînt mitic, el este asigurat împotriva desconsiderării, îndemnînd la filozofare.”

Dacă am fi căutat ca miști conținutul de adevăr al unui mit, ne-am fi dat seama că am adăugat ceva la ceea ce există în conștiința populară. Ne-ar fi fost clar că ne-am situat *deasupra* acestei conștiințe populare, așa cum botanistul se situează deasupra plantei care crește. Am fi spus cu totul altceva decît ceea ce există în conștiința mitică; am fi considerat însă cele spuse ca fiind un adevăr mai profund, care în mit a fost exprimat simbolic. Omul se raportează la senzorialitate ca la un monstru dușmănos. Îi jertfește roadele personalității sale. Senzorialitatea le devorează. Ea face acest lucru pînă cînd în om se deșteaptă învingătorul (Teseu). Cînd acesta intră în labirintul senzorialității pentru a-și ucide dușmanul, cunoașterea pe care a dobîndit-o îi toarce firul cu ajutorul căruia poate din nou să se orienteze. În această biruire a elementului senzorial se exprimă

misterul cunoașterii umane înseși. Misticul cunoaște această taină. Prin ea se indică o forță din personalitatea omului. Conștiința obișnuită nu-și dă seama de această foiță, care acționează totuși în conștiința obișnuită, dînd naștere mitului, care are aceeași *structură* ca și adevărul mistic. Acest adevăr este simbolizat în mit. - Ce se află deci în mituri? În ele se află o creație a spiritului, a sufletului care plămăiește în mod inconștient. Sufletul are o legitate absolut precisă. El trebuie să acționeze într-o anume direcție, pentru a crea depășindu-se pe sine. Pe treapta mitologică, sufletul face acest lucru în imagini; aceste imagini sînt însă construite potrivit legității sufletului. Am putea spune și astfel: cînd sufletul, depășind treapta conștiinței mitologice, înaintează spre adevărurile mai adînci, acestea poartă aceeași pecete ca și nuturile de mai înainte, căci la apariția lor acționează una și aceeași forță. Referindu-se la înțelepții preoți egipteni, Plotin, filozoful școlii neoplatonice (204-270 d.H.), spune despre raportul dintre felul de reprezentare imaginativ-mitic și cunoașterea superioară următoarele:

„Atunci cînd își împărtășesc înțelepciunea, înțelepții egipteni - fie pe temeiul unei riguroase cercetări, fie instinctiv - nu se slujesc pentru exprimarea învățăturilor și principiilor lor de litere ca de niște imitații ale vocii și vorbirii, ci desenează imagini și depun în schițele imaginative din templele lor conținutul de gînduri al oricărui lucru, așa încît fiecare imagine este un conținut de cunoștințe și înțelepciune, un obiect și o totalitate, deși fără controverse și dezbateri. După aceea, conținutul era scos din imagine și era exprimat în cuvinte, găsindu-se temeiul pentru care este așa și nu altfel”.

Dacă vrem să cunoaștem relația dintre mistică și povestirile mitice, trebuie să vedem cum se raportează la mitic concepția despre lume a acelor care știu că înțelepciunea lor este în armonie cu felul de

reprezentare a esenței misteriiilor. O asemenea armonie există în modul cel mai desăvârșit la *Platon*. Felul cum interpretează el miturile și cum le folosește în cadrul expunerii sale poate servi drept model. În *Phaidros* [*Faidros*], un dialog despre suflet, este prezentat mitul lui Boreas. Această ființă divină, care fusese văzută în vîntul care suflă dinspre nord, zări odată pe frumoasa Orithya [*Oritia*], fiica regelui atic Erechtheus [*Erehtheus*], culegînd flori împreună cu tovarășele ei de joacă. Cuprins de iubire, o răpi și o duse în peștera sa. În acest dialog, Platon îl pune pe Socrate să respingă o interpretare pur intelectualistă a acestui mit. Potrivit unei asemenea interpretări, în povestire este simbolizat în chip poetic un fapt absolut exterior, natural. Probabil că fiica regelui a fost prinsă de o furtună și aruncată de pe stîncă. „Asemenea tălmăciri”, spune Socrate, „sînt subtilități savante, chiar dacă, în zilele noastre, ele sînt agreate și obișnuite... Căci cine a descompus una din aceste plăsmuiri mitologice, dacă este consecvent, trebuie să știe de asemenea să le explice pe toate celelalte în același mod natural... Dar chiar dacă o asemenea muncă ar putea fi dusă la capăt, ea ar dovedi în orice caz din partea celui care o îndeplinește nu o înzestrare fericită, ci doar o binevenită istețime, o înțelepciune de țăran și o ridicolă nechibzuință... De aceea, trec peste asemenea cercetări și cred ceea ce se spune în general despre mituri. Așa cum am mai spus, nu pe ele le analizez, ci *pe mine însumi*, dacă nu cumva sînt și eu un monstru, de o construcție mai complicată și, prin urmare, mai neclară decît o himeră, mai sălbatic decît Typhon [*Tifon*], sau dacă nu cumva reprezint o ființă mai blîndă și mai simplă, căreia i s-a dat o parte de natură morală și divină.” De aici vedem, că Platon nu este de acord cu o interpretare intelectualistă, raționalistă a miturilor. Acest lucru trebuie pus în legătură cu felul cum el însuși folosește miturile pentru a se exprima prin ele. Platon recurge la mit atunci cînd vorbește despre viața sufletului, cînd

părăsește căile a tot ce e trecător căutînd veșnicul din suflet, deci atunci cînd nu mai există reprezentări rezultate din perceperea senzorială și din gîndirea intelectualistă. În *Phaidros* se vorbește despre veșnicul din suflet. Aici sufletul este reprezentat printr-un atelaj avînd doi cai cu multe aripi și în conducător. Unul din cai este răbdător și înțelept, celălalt este îndărătnic și sălbatic. Cînd atelajul întîlnește în drum un obstacol, calul cel îndărătnic folosește prilejul pentru a stînjiți cursa calului bun și pentru a i se împotrivi conducătorului. Cînd atelajul ajunge acolo unde ar trebui să-i urmeze pe zei pe bolta cerului, calul cel rău dezechilibrează atelajul. De puterea pe care o are acest cal rău depinde dacă va fi biruit de calul cel bun, atelajul putînd trece astfel peste obstacol în împărăția suprasensibilului. Așa se face deci că sufletul nu poate niciodată să se înalțe absolut nestingherit în împărăția celor divine. Unele suflete se înalță mai mult în această contemplare a veșniciei, altele mai puțin. Sufletul care a privit cealaltă lume rămîne nevătămat pînă la următoarea călătorie; cel care, din cauza calului sălbatic, n-a văzut nimic trebuie să încerce să realizeze acest lucru printr-o nouă călătorie. Prin aceste călătorii sînt înțelese diferitele întrupări ale sufletului. O călătorie înseamnă viața sufletului într-o personalitate. Calul sălbatic reprezintă natura inferioară, cel înțelept natura superioară, iar conducătorul reprezintă sufletul ce aspiră la îndumnezeire. Platon recurge la mit pentru a reprezenta drumul sufletului veșnic de-a lungul diferitelor metamorfoze. În același fel se recurge în alte scrieri platonice la mit, la povestirea simbolică, pentru a se reprezenta interiorul omului, senzorial-neperceptibilul.

Platon se află aici într-o deplină armonie cu felul de exprimare mitic și alegoric al altora. Vechea literatură indiană cunoaște o parabolă atribuită lui Buddha [Buda]. Un om care se agață de viață, nevrînd cu nici un preț să moară, un om care caută plăcerea

simțurilor, este urmărit de patru șerpi. El aude un glas care îi poruncește ca, din cînd în cînd, să-i hrănească și să-i îmbăieze pe cei patru șerpi. Îngrozit de acești șerpi periculoși omul fuge. Aude din nou un glas. Acesta îl face atent la cinci ucigași care sînt pe urmele lui. Omul o ia din nou la fugă. Un glas îi atrage atenția asupra unui al șaselea ucigaș care, cu sabia scoasă, vrea să-i taie capul. Omul scapă iarăși cu fuga. Ajunge într-un sa" pustiu. Aude un glas, care îi spune că foarte curînd satul va fi prădat de hoți. Fugind mai departe, *omul* ajunge la o mare vărsare de ape. Pe malul de dincoace el nu se simte în siguranță; din paie, nuiiele și frunze își face un coș, în care trece pe celălalt mal. Acum este în siguranță; este brahman. Sensul acestei povestiri simbolice este următorul: Omul trebuie să treacă prin cel mai diferite stări pînă ajunge la cele divine. În ce patru șerpi trebuie să vedem cele patru elemente focul, apa, pămîntul, aerul, în cei cinci ucigași, cele cinci simțuri. Satul pustiu este sufletul, care s-a sustras impresiilor senzoriale, dar care, fiind singur cu sine încă nu este sigur. Dacă interesul său cuprinde doar natura sa inferioară, el trebuie să piară. Omul trebuie să-și construiască luntrea, cu care va trece fluviul vremelniceii, de pe țărmul naturii senzoriale pe acela a naturii etern-divine.

Să examinăm în această lumină misterul egiptean al lui Osiris [Oziris]. Treptat, Osiris a devenit una dintre cele mai importante divinități egiptene. Imaginea lui a înlăturat alte reprezentări divine existente în anumite părți din popor. În jurul lui Oziris și a soției sale Isis [Izis] s-au creat acum o serie de mituri foarte importante. Osiris era fiul zeului-Soare, fratele lui era Typhon-Seth [Tifon-Set], iar sora lui era Isis. Osiris s-a căsătorit cu sora lui și a domnit împreună cu ea în Egipt. Fratele cel rău, Typhon, a pus la cale înlăturarea lui Osiris. El a pus să se construiască o ladă, care avea exact lungimea trupului lui Osiris. La un ospăț, lada a fost oferită ca dar celui care ar încăpea întocmai în ea.

Lada nu s-a dovedit a fi pe măsura nici unuia din ei. Osiris a intrat în ladă. Atunci Typhon și tovarășii săi s-au năpustit asupra lui Osiris, au pecetluit lada și au aruncat-o în fluviu. Aflînd de această grozăvie, Isis a rătăcit deznădăjduită peste tot căutînd cadavrul soțului. Cînd l-a aflat, Typhon pusese din nou stăpînire pe el. El l-a sfîșiat în paisprezece bucăți, pe care le-a împrăștiat în cele mai diferite ținuturi. În Egipt erau arătate diferite morminte ale lui Osiris. Cînd aici, cînd dincolo, în multe locuri, se părea că erau îngropate părți ale zeului. Osiris însuși, ridicîndu-se din infern, îl birui însă pe Typhon; o rază din Osiris o luminează pe Isis, care născu astfel un fiu, pe Harpocrates sau Horus.

Să comparăm acum cu acest mit concepția despre lume a filosofului grec Empedocles (490-430 î.H.). Acesta consideră că odinioară ființa primordială a fost sfîșiată în cele patru elemente, focul, apa, pămîntul și aerul sau în multitudinea celor ce există. El pune față în față două forțe care, în interiorul acestei lumi a celor ce există, determină devenirea și pieirea: iubirea și ura. Iată ce spune Empedocles despre elemente:

„Ele însele rămîn aceleași, dar trecînd unele într-altele
Devin oameni și toate celelalte nenumărate ființe,
Adunîndu-se acum prin puterea *iubirii* într-o *plăsmuire*
Și iarăși risipindu-se, prin ură și *vrajbă*, ca părți.”

Ce sînt deci lucrurile lumii din punctul de vedere al lui Empedocles? Sînt diferite elemente amestecate. Ele au putut să apară doar datorită faptului că unitatea primordială a fost sfîșiată în cele patru entități. Această unitate primordială s-a revărsat deci în elementele lumii. Dacă la un moment dat ne iese în cale im lucru, el se împărtășește

dintr-o parte a divinității revărsate. Dar această divinitate este ascunsă în el. Ea a trebuit mai întâi să moară, pentru ca astfel lucrurile să poată apare. Și lucrurile acestea, ce sînt ele oare? Amestecuri de părți divine, determinate în structura lor de *iubire* și *ură*. Empedocles spune limpede acest lucru:

„Iată vestita aglomerare de membre
muritoare;
Uneori mădulele toate, unite într-Unul
Prin Philotes [Filotes], trupu-au format în
culmea vieții
Înfloritoare, - alteori, dezbinat-n
gîlceavă de Neikos
Rătăcesc fiecare prin frîngerea-ntreagă a
vieții;
Astfel se-ntîmplă cu-arbuștii și peștii din
apă și fiare
Viețuitoare din munți și tot felul de
zburătoare.”¹

Părerea lui Empedocles poate fi doar aceea că înțeleptul regăsește unitatea primordială divină, care se află fermecată în lume, înghițită în iubire și ură. Dar ca omul să afle Divinul, trebuie să. fie el însuși ceva divin. Căci, din punctul de vedere al lui Empedocles, cele asemenea doar prin cele asemenea pot fi cunoscute. Convingerea sa în legătură cu cunoașterea o exprimă aforismul goethean:

„Solar de n-ar fi ochiul,
Cum am putea privi lumina?
De n-ar trăi în noi divina forță însăși,
De cele divine cum ne-am entuziasma?”

Aceste idei despre lume și om, ce depășesc experiența senzorială, misticul le putea afla în mitul

¹ Empedocles, *Fragment 20*, trad. de Felicia Ștef, în *Filosofia greacă pînă la Platon*, vol. I, partea a 2-a, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1979, p. 480 (*n. trad.*).

lui Osiris. Divina forță creatoare este revărsată în lume. Ea apare sub forma celor patru elemente. Dumnezeu (Osiris) este ucis. Omul, cu cunoașterea sa de natură divină, trebuie să-l readucă la viață; trebuie să-l regăsească în opoziția dintre vrajbă (Typhon) și iubire (Isis), ca Horus (Fiu al lui Dumnezeu, Logos, înțelepciune). În varianta grecească, Empedocles însuși își exprimă convingerea sa fundamentală prin reprezentări care amintesc mitul. Iubirea este Afrodita; Neikos este vrajba. Acestea leagă și dezleagă elementele.

Prezentarea unui conținut mitic într-un stil ca cel observat aici nu trebuie confundată cu o tălmăcire pur simbolică sau chiar alegorică a miturilor. Nu acest lucru a fost urmărit aici. Imaginile care fac conținutul mitului nu sînt simboluri născocite pentru exprimarea unor adevăruri abstracte, ci sînt trăiri sufletești reale ale inițiatului. Acesta trăiește imaginile cu ajutorul organelor spirituale de percepție, așa cum omul normal trăiește, cu ajutorul ochilor și urechilor, reprezentările despre lucrurile sensibile. Dar așa cum reprezentarea propriu-zisă nu înseamnă nimic dacă nu este provocată în actul percepției prin obiectul exterior, tot astfel imaginea mitică, dacă nu este provocată prin realitățile lumii spirituale, nu este nimic. Numai că, în ceea ce privește lumea sensibilă, omul se situează în afara lucrurilor care provoacă în el reprezentarea; în timp ce imaginile-mituri el le poate trăi doar dacă se află în interiorul proceselor spirituale respective. Dar, pentru a se afla în interiorul acestora, el trebuie, după părerea vechilor miști, să fi trecut prin inițiere. Procesele spirituale în care pătrunde sînt oarecum ilustrate apoi prin imaginile-mituri. Acela care nu poate lua miticul drept o asemenea *ilustrare* a fenomenelor spirituale reale n-a ajuns încă la înțelegere. Căci fenomenele spirituale însele sînt *suprasensibile*; iar imaginile care prin conținutul lor amintesc de lumea sensibilă nu sînt ele însele spirituale, ci sînt tocmai o ilustrare a

spiritualului. Cel care trăiește numai în imagini visează; cine a ajuns să perceapă spiritualul în imagine, așa cum în lumea sensibilă percepem trandafirul prin reprezentarea trandafirului, abia acela trăiește în percepții spirituale. Aici se află și motivul pentru care imaginile miturilor pot fi echivoce. Din cauza caracterului lor de ilustrații, aceleași mituri pot să exprime realități spirituale diferite. De aceea nu este nici o contradicție dacă comentatorii de mituri aplică un mit o dată la această realitate spirituală, altă dată la o alta.

Plecînd de la acest punct de vedere putem găsi un fir conducător care trece prin multitudinea miturilor grecești. Să analizăm mitul lui Hercule. Cele douăsprezece munci care îi sînt impuse lui Hercule apar într-o lumină superioară, dacă ne gîndim că, înaintea ultimei și celei mai grele munci, el s-a lăsat inițiat în mistериile eleusine. Din porunca regelui Eurystheus [Euristeus] din Micene, Hercule trebuie să-l aducă din lumea lui Hades pe Cerber, cîinele de la poarta infernului, și să-l coboare iarăși înapoi. Pentru a putea întreprinde o călătorie pe celălalt tărîm, Hercule trebuie să fie inițiat. Misteriile conduceau omul prin moartea a tot ce c trecător, adică îl conduceau în infern: prin inițiere, ele voiau să salveze de la pieire esența sa veșnică. Ca mist, omul putea să biruie moartea. Ca mist, Hercule învinge primejdiile din infern. Acest lucru îndreptățește interpretarea și a celorlalte fapte ale sale ca trepte lăuntrice ale evoluției sufletului. Hercule răpune leul din Nemea și-l aduce la Micene. Cu alte cuvinte, el ajunge să stăpînească forța pur fizică din om; el o supune. În continuare, el omoară hidra cu nouă capete. O biruie folosindu-se de tăciuni aprinși și își înmoaie săgețile în fiera ei, pentru a le face infailibile. Aceasta înseamnă că prin focul spiritului el depășește știința inferioară, cunoașterea senzorială, luînd din ceea ce a dobîndit în această cunoaștere inferioară forța de a vedea cele inferioare în lumina potrivită ochiului spiritual.

Hercule prinde cerboaică Artemisei, zeița vânătoriei. Ceea ce poate oferi sufletului omenesc natura liberă - iată ce dobândește Hercule. La fel pot fi tălmăcite celelalte munci. Aici nu ne putem ocupa de fiecare amănunt; prezentat trebuie doar felul în care sensul indică în general evoluția lăuntrică.

O interpretare asemănătoare se poate da expediției argonauților. Phrixus [Frixus] și sora sa Helle, copiii unui rege beoțian, aveau multe de suferit din partea mamei lor vitrege. Zeii le-au trimis un berbec cu lână de aur care i-a răpit purtându-i prin văzduh. Când au ajuns deasupra strîmtoării dintre Europa și Asia, Helle s-a înecat. De atunci strîmtoarea îi poartă numele: Hellespont. Phrixus a ajuns la regele din Colchida [Colhida], pe țărmul răsăritean al Mării Negre. El a adus berbecul jertfă zeilor, iar lână a dăruit-o regelui Aetes [Etes]. Acesta porunci ca lână să fie atîrnată într-o dumbravă, păzită de un balaur teribil. Eroul grec Iason, împreună cu alți eroi, Hercule, Teseu, Orfeu, ia asupra sa aducerea lînii din Colchida. Pentru a dobîndi comoara, Aetes îl pune pe Iason la munci grele. Dar Medeea, fiica vrăjitoare a regelui, îl ajută. El îmblînzește doi tauri ce suflau foc pe nări, ară. un ogor și seamănă dinți de balaur, așa încît din pămînt răsar bărbați în armuri. La sfatul Medeei, el aruncă printre aceștia o piatră, făcîndu-i să se omoare între ei. Cu ajutorul unei vrăji a Medeei, Iason adoarme balaurul și pune mîna pe lână de aur. Iason o ia cu el și pornește spre Grecia. Medeea îl însoțește ca soție. Regele ia repede urma fugarilor. Pentru a-l ține pe loc, Medeea își omoară frățiorul, Absyrtus [Absirtus], și îi împrăștie mădulele în mare. Aetes se oprește să. le adune. În felul acesta, cei doi reușesc să ajungă cu lână de aur în patria lui Iason. - Aici fiecare fapt luat în parte reclamă o mai adîncă explicare a sensului. Lână de aur este ceva ce aparține omului, pentru care este infinit de prețioasă. Acest ceva a fost despărțit de om în timpuri străvechi, iar redobîndirea sa este legată de

învingerea unor forțe înspăimântătoare. Așa stau lucrurile cu elementul veșnic din sufletul omului: El aparține omului. Dar omul se află separat de elementul veșnic. Natura sa inferioară îl separă de el. Numai dacă o învinge, dacă o adoarme, omul poate să dobândească iarăși ceea ce este veșnic. Lucrul acesta îi este cu puțință, dacă îi vine în ajutor propria conștiință (Medeea) cu forța sa magică. Medeea devine pentru Iason ceea ce devenise pentru Socrate Diotima, învățătoare într-ale iubirii. Propria înțelepciune a omului are puterea magică de a ajunge la divin după depășirea celor trecătoare. Din natura inferioară poate lua naștere doar un omenesc inferior, oameni în armuri, care vor fi biruiți prin forța spiritualului, prin sfatul Medeei. Nici atunci când omul și-a găsit elementul său veșnic, lîna de aur, el nu este încă în siguranță. El trebuie să jertfească o parte a conștiinței sale (Absyrtus). Acest lucru e cerut de lumea simțurilor pe care noi o putem înțelege doar ca pe o lume multiplă (îmbunătățită). Pentru toate acestea am putea pătrunde încă și mai adînc în istorisirea proceselor spirituale aflate în spatele imaginilor; dar aici trebuia atins doar principiul plămuirii mitice.

De un deosebit interes în sensul unei asemenea tălmăciri este mitul lui Prometeu. Prometeu și Epimeteu sînt fiii titanului Iapetus. Titanii sînt fiii celei mai vechi generații de zei, ai lui Uranus (Cerul) și ai Geei [Gheei] (Pămîntul). Cronos, cel mai tînăr dintre titani, și-a alungat tatăl de la tron, acaparînd stăpînirea lumii. În schimb, împreună cu ceilalți titani, a fost înfrînt de fiul său, Zeus. Iar Zeus a devenit cel mai mare dintre zei. În lupta cu titanii, Prometeu s-a aflat de partea lui Zeus. La sfatul său, Zeus a aruncat titanii în infern. Dar în Prometeu rămăsese vie mentalitatea titanilor. El era doar pe jumătate prietenul lui Zeus. Când acesta vru să-i piardă pe oameni din pricina semeției lor, Prometeu le purtă de grijă, îi învață arta numerelor și a scrisului și alte lucruri ce duc la cultură,

îndeosebi întrebuițarea focului. Pentru aceasta, Zeus se mînie pe Prometeu. Hefaistos, fiul lui Zeus, fu pus să modeleze un chip de femeie de o mare frumusețe, pe care zeii îl împodobiră cu toate darurile posibile. Femeia se numea Pandora: cea atotdăruită. Hermes, mesagerul zeilor, o duse lui Epimeteu, fratele lui Prometeu. Ea îi aduse acestuia o cutie, ca dar al zeilor. Epimeteu luă darul, cu toate că Prometeu îl sfătuisese să nu primească în nici un caz vreun dar de la zei. Cînd fu deschisă cutia, zburară afară toate nenorocirile omenești posibile. Rămase înăuntru doar speranța, și aceasta deoarece Pandora închisese repede capacul. Așadar, speranța a rămas ca dar îndoielnic al zeilor. - Din cauza atitudinii sale față de oameni, Prometeu a fost înlănțuit la porunca lui Zeus de o stîncă din Caucaz. Un vultur îi ciugulește neîncetat ficatul, care se refăcea mereu. Prometeu trebuie să-și petreacă zilele în cea mai chinuitoare singurătate, pînă cînd unul dintre zei se jertfește de bună voie, adică se dăruiește morții. Chinuitul își îndură suferința ca un martir neclintit. El știi că, prin fiul unei muritoare, Zeus va fi detronat, dacă nu se va căsători cu această muritoare. Pentru Zeus era important să cunoască această taină; el trimise deci pe Hermes, mesagerul zeilor, la Prometeu ca, să afle ceva despre acest lucru. Prometeu refuză orice lămurire. - Mitul lui Hercule este legat de acela al lui Prometeu. În călătoriile sale, Hercule ajunge și în Caucaz. El răpune vulturul care devora ficatul lui Prometeu. Centaurul Chiron [Hiron] care, deși suferea de pe urma unei răni nevindecabile, nu putea totuși muri, se sacrifică pentru Prometeu. Atunci acesta se împacă cu zeii.

Titanii sînt forța voinței care, a natură (Cronos), se naște din spiritul cosmic primordial (Uranus). Aceste forțe ale voinței nit trebuie să ni le imaginăm într-un mod abstract, ci că reale entități ale voinței. Din ele face parte Prometeu. Acest lucru îi caracterizează ființa. Dar el nu este pe de-a-ntregul titan. Într-un anumit sens, el ține cu Zeus,

cu spiritul care a preluat stăpînirea lumii după ce a supus forța neîmblînzită a naturii (Cronos). Prometeu este deci reprezentantul acelor lumi care i-au dat omului voința, principiul care-l mîină mai departe și care este jumătate forță naturală, jumătate spirituală. Voința este îndreptată pe de o parte spre bine, pe de alta spre rău. După cum voința înclină spre cele spirituale sau spre cele trecătoare, se făurește destinul său. Acest destin este destinul omului însuși. Omul este înlănțuit de cele trecătoare. Vulturul smulge bucăți din el. Trebuie să îndure. Poate atinge supremul doar dacă își caută destinul în singurătate. Omul deține o taină. Aceasta constă în aceea că Divinul (Zeus) trebuie să se cunune cu o muritoare, cu însăși conștiința omenească legată de trupul fizic, spre a se naște un fiu, înțelepciunea umană de Dumnezeu izbăvitoare (Logosul). Conștiința devine astfel nemuritoare. Omul nu are voie să divulge această taină pînă cînd un mist (Hercule) nu se apropie de el, înlăturînd puterea care îl amenința mereu cu moartea. Pentru a izbăvi omul trebuie să se sacrifice o ființă, jumătate animal, jumătate om, un centaur. Centaurul este omul însuși, omul jumătate animal, jumătate spiritual. El trebuie să moară pentru izbăvirea omului pur spiritual. Ceea ce Prometeu, voința umană, disprețuiește, acceptă Epimeteu, mintea, înțelepciunea. Dar darurile ce-i sînt oferite lui Epimeteu sînt doar suferințe și nenorociri. Căci mintea se cramponează de cele deșarte și trecătoare. Și nu rămîne decît un singur lucru: speranța că și din cele trecătoare se va naște cîndva elementul veșnic.

Firul conducător ce străbate mitul argonauților, cel al lui Hercule și cel al lui Prometeu este prezent și în *Odiseea* lui Homer. Aplicarea aici a acestui mod de interpretare ar putea fi considerată forțată. Totuși la o examinare mai amănunțită a tot ceea ce intră în discuție, chiar și celui mai convins sceptic trebuie să-i dispară orice îndoială legată de asemenea interpretări. Înainte de toate mi se poate să nu surprindă faptul că și despre Ulise se povestește că a

coborât în lumea lui Hades. Sîntem liberi să credem ce vrem despre poetul căruia îi datorăm *Odiseea*; dar este cu neputință să ne închipuim că el a pus pe un muritor să coboare în infern fără a fi făcut vreo legătură cu semnificația coborîrii în infern în concepția despre lume a grecilor. Această călătorie în infern însemna depășirea celor trecătoare și trezirea în suflet a elementului veșnic. Trebuie, prin urmare, să admitem că Ulise a săvîrșit un asemenea lucru. Trăirile lui dobîndesc astfel, ca și cele ale lui Hercule, o semnificație mai profundă. Ele devin istorisirea unor fapte nesensibile, o descriere a procesului de evoluție a sufletului. Mai trebuie să arătăm că în *Odiseea* nu se povestește așa cum ar cere-o desfășurarea de fapte exterioare. Eroul călătorește pe corăbii fermecate. Depărtările geografice reale sînt ignorate în mod arbitrar. Poate că nu este deloc vorba de realități sensibile. Acest lucru devine limpede dacă fenomenele senzorial-reale sînt povestite numai pentru a ilustra o evoluție spirituală. În afară de aceasta, poetul însuși spune la începutul operei că este vorba de o căutare ce are în vedere *sufletul*:

„O, muză, cîntă-mi mie pe bărbatul
Viteaz și iscusit, care-ntr-o vreme,
Cînd el cu măiestria lui făcuse
Pustiu din ziduri sfinte de la Troia,
Nemernici amar de ani pe lume
Și cunosc pe drumul lui tot felul
De oameni, de orașe și de datini,
Și patimi așa de mult pe mare
Silindu-se să scape de primejdii
Și înapoi să-și ducă pe tovarăși.”¹

Avem în fața noastră un om care caută sufletul, divinul; peregrinările spre acest divin sînt obiectul povestirii. - El ajunge la tărîmul ciclopilor. Aceștia sînt niște uriași grosolani cu un singur ochi în frunte. Cel mai cumplit dintre ei, Polifem, înghite

¹ Homer. *Odiseea*, trad. de G. Murnu, Editura Univers, București, 1979, p. 27 (*n.trad.*).

mai mulți din tovarășii lui Ulise. Acesta se salvează scoțînd ciclopului singurul său ochi. Avem de-a face aici cu prima etapă din pelerinajul vieții. Trebuie învinsă. forța fizică, natura inferioară. Cine nu-i ia puterea, cine n-o orbește, este înghițit de ea. - Ulise ajunge apoi pe insula vrăjitoarei Circe. Ea îi transformă pe cîțiva dintre însoțitorii lui în porci grohăitori. Circe este și ea învinsă de Ulise. Circe este forța spirituală inferioară ce ține de cele trecătoare. Prin abuz ea poate să-l împingă pe om și mai adînc în animalitate. - Ulise trebuie s-o învingă. După aceea el poate coborî în infern. Devine mist. Acum este expus pericolelor, cărora le este expus misticul cînd urcă de la treptele inferioare la cele superioare ale inițierii. El ajunge la sirenele care, prin dulci cîntări fermecate, ademenesc călătorii atrăgîndu-i în moarte. Acestea sînt plăsmuirile fanteziei inferioare, vîinate mai ales de cel care s-a eliberat de cele sensibile. El a ajuns la spiritul care creează liber, dar nu s-a ridicat pînă la spiritul inițiat. Gonește după plăsmuiri deșarte, de a căror putere trebuie să se elibereze. - Ulise trebuie să săvîrșească teribila călătorie printre Scylla [Scila] și Charybda [Haribda]. Cel pe cale să devină mist șovăie între spirit și senzorialitate. El încă nu poate să cuprindă întreaga valoare a spiritului; dar senzorialitatea și-a pierdut și ea valoarea inițială. Toți însoțitorii lui Ulise pier într-un naufragiu; el singur se salvează refugiindu-se la nimfa Calipso, care îl primește cu prietenie și îl îngrijește *șapte* ani. În cele din urmă, la porunca lui Zeus, ea îi îngăduie să se întoarcă în patrie. Misticul a ajuns pe treapta la care, în afara celui vrednic, numai Ulise, toți cei care s-au străduit alături de el eșuează. Cel vrednic se bucură însă o vreme, precizată prin numărul mistic-simbolic *șapte*, de liniștea unei inițieri treptate. - Înainte de a ajunge în patrie, Ulise sosește în insula feacilor. Aici este primit cu ospitalitate, Fiica regelui îi acordă simpatia ei; iar regele Alcinous însuși îl găzduiește și-l cinstește.

Încă o dată lumea cu bucuriile ei se apropie de Ulise; iar în el se deșteaptă spiritul ce ține de această lume (Nausicaa). Dar Ulise găsește drumul spre patrie, spre cele divine. Acasă nu-l așteaptă nimic bun. Soția sa, Penelopa, este înconjurată de o numeroasă ceată de pețitori. Ea îi promite fiecăruia că se va căsători cu el, când va termina o anume țesătură. Ea izbutește să scape de respectarea promisiunii destrămînd mereu în timpul nopții ceea ce țesea ziua. Pețitorii trebuie înlăturați de Ulise, pentru ca acesta să se poată din nou uni în pace cu soția sa. Zeița Atena îl preschimbă într-un cerșetor pentru ca, la sosirea sa, să nu fie de la început recunoscut. Așa îi învinge el pe pețitori. - Ceea ce caută Ulise este propria sa conștiință mai adîncă, forțele divine ale sufletului. Cu acestea vrea el să se unească. Înainte de a le găsi, misticul trebuie să învingă tot ceea ce umblă, ca pețitor, după favoarea acestei conștiințe. Ceata acestor pețitori provine din lumea realității inferioare, din natura trecătoare. Logica pe care o aplicăm acestei lumi este o urzeală care, o dată țesută, se destramă mereu. Înțelepciunea (zeița Atena) este călăuza sigură spre cele mai adînci forțe ale sufletului. Ea preschimbă omul într-un cerșetor, ceea ce înseamnă că îl dezbracă de tot ceea ce provine din cele trecătoare.

Sărbătorile eleusine, care erau celebrate în Grecia în cinstea Demetrei și a lui Dionysos, apar cufundate în întregime în înțelepciunea misteriiilor. De la Atena la Eleusis ducea o cale sfîntă. Era presărată cu semne tainice, care puteau transpune sufletul într-o stare sublimă. În Eleusis se aflau temple încărcate de taină, în care serviciul divin era oficiat de familii de preoți. Demnitatea sacerdotală și înțelepciunea legată de aceasta se moșteneau în familiile de preoți din generație în generație. (Lămuriri în legătură cu organizarea acestor așezăminte găsim în *Ergänzungen zu den letzten Untersuchungen auf der Akropolis in Athen*, de Karl Botticher; *Philologus Suppl.* vol. 3, caiet 3.)

Înțelepciunea care îndreptățea la oficierea slujbei de aici era înțelepciunea misteriiilor grecești. Celebrate de două ori pe an, sărbătorile înfățișau marea dramă cosmică a destinului Divinului în lume și a soartei sufletului omenesc. Misteriile mici erau serbate în februarie, cele mari în septembrie. Festivitățile erau asociate cu inițieri. Reprezentarea simbolică a dramei cosmice și umane constituia actul final al consacrării miștilor. Templele din Eleusis au fost ridicate în cinstea zeiței Demeter. Aceasta este fiica lui Cronos. Înainte ca Zeus să se căsătorească cu Hera, Demeter i-a dăruit o fiică, pe Persefona. Odată, pe când se juca, Persefona a fost răpită de Pluton, zeul infernului. Jelind, Demeter a pornit s-o caute de-a lungul și de-a latul pământului. În Eleusis fiicele lui Celeos, regele din Eleusis, o găsiră pe Demeter șezând pe o piatră. Sub înfățișarea unei femei bătrâne, ea intră în slujba familiei lui Celeos pentru a îngriji fiul. Demeter voia să dea acestui fiu nemurirea. De aceea, în fiecare noapte îl ascundea în foc. Prinziind odată de veste, mama începu să plângă și să se tînguiască. De acum încolo împărtășirea nemuririi nu mai era cu putință. Demeter părăsi palatul. Celeos construi un templu. Jalea Demetrei după Persefona era nesfârșită. Ea pustii pământul, aducînd secetă. Zeii fură nevoiți s-o împace, pentru a nu se întîmpla lucruri îngrozitoare. Zeus îl înduplecă pe Pluton s-o lase pe Persefona să se reîntoarcă în lumea de sus. Dar mai înainte zeul infernului îi dădu acesteia să mănînce o rodie. El o sili astfel pe Persefona să revină mereu, periodic, în infern. O treime din an ea o va petrece de atunci în infern, iar două treimi în lumea de sus. Demeter era împăcată; se întoarse în Olimp. În Eleusis însă, locul temerilor ei, Demeter iniție un serviciu festiv care trebuia să amintească mereu de soarta ei.

Sensul mitului Demetrei și al Persefonei nu e greu de recunoscut. Ceea ce există alternativ în lumea de jos și în cea de sus este sufletul. Imaginea reprezintă veșnicia sufletului și veșnica lui

prefacere prin naștere și moarte. Sufletul provine din cele nemuritoare, din Demeter. El este însă sedus de cele trecătoare și împins să împărtășească destinul acestora. În lumea de jos el s-a înfruptat din fruct: sufletul omenesc s-a săturat cu cele trecătoare; de aceea el nu poate locui permanent în înălțimile celor divine. El trebuie și revină mereu în împărăția celor trecătoare. Demeter este reprezentanta acelei esențe din care a izvorât conștiința umană; dar această conștiință trebuie să ne-o imaginăm așa cum a putut ea să apară prin forțele spirituale ale pământului. Așadar, Demeter este ființa primordială a pământului; iar prin ea înzestrarea pământului cu forțele de germinație ale roadelor cîmpului relevă doar o latură și mai profundă a ființei ei. Această ființă vrea să-i dea omului nemurirea. Noaptea, Demeter îl ascunde în foc pe cel pe care-l îngrijește. Dar omul nu poate suporta tăria pură a focului (a spiritului). Demeter trebuie să renunțe la aceasta. Nu-i rămîne decît să inițieze un serviciu divin prin care omul, în măsura în care acest lucru îi este cu putință, se poate împărtăși din cele divine.

Serbările eleusine erau o mărturisire deschisă a credinței în veșnicia sufletului omenesc. Acest crez și-a găsit expresia simbolică în mitul Persefonei. La Eleusis, împreună cu Demeter și Persefona era sărbătorit și Dionysos. Așa cum în Demeter era venerată creatura divină a elementului veșnic din om, tot astfel în Dionysos era venerat elementul divin care, în întreaga lume, se metamorfozează veșnic. Dumnezeu, care s-a revărsat în lume, care a fost îmbucătățit pentru a se naște spiritual din nou, trebuia sărbătorit împreună cu Demeter. (O strălucită prezentare a spiritului misteriiilor de la Eleusis se găsește în cartea lui Edouard Schuré, *Sanctuaires d'Orient*, Paris 1898.)

ÎNȚELEPCIUNEA MISTERIILOR EGIPTENE

„Atunci cînd, eliberat de trup, te vei înălța spre eterul liber, vei fi un zeu nemuritor scăpat de moarte”. Această cugetare a lui Empedocles rezumă ceea ce gîndeau vechii egipteni despre veșnicul din om și legătura lui cu cele divine. O dovadă în acest sens este așa-numita *Carte a morților*, descifrată în secolul XIX prin zelul cercetătorilor. (Vezi Lepsius *Das Totenbuch der alten Ägypter*, Berlin, 1842.) Este „cea mai mare lucrare literară coerentă, care ni s-a păstrat de la egipteni”. În ea găsim tot felul de învățături și rugăciuni, care-l însoțeau în mormînt pe fiecare mort pentru a-i servi drept călăuză atunci cînd acesta s-a despuiat de învelișul său trecător. Această lucrare literară cuprinde cele mai intime viziuni ale egiptenilor asupra veșnicului și a apariției lumii. Viziunile dezvăluie pe de-a-ntregul reprezentări de zei, care sînt asemănătoare celor ale misticii grecești. - Dintre diferitele divinități venerate în provinciile Egiptului, Osiris a devenit cu timpul cel mai preferat, bucurîndu-se de cea mai largă recunoaștere. În Osiris erau concentrate reprezentările despre celelalte divinități. Oricare ar fi fost ideile pe care și le făcea poporul egiptean în marca sa masă despre Osiris, *Cartea morților* prezintă concepția înțelepciunii sacerdotale, care vedea în Osiris o entitate, așa cum putea fi ea găsită în chiar sufletul omenesc. - Această carte spune destul de clar tot ceea ce se gîndea despre moarte și despre morți. Cînd trupul este dat celor pămîntești, fiind păstrat printre cele pămîntești, elementul veșnic o pornește la drum spre principiul veșnic primordial. El apare la judecată înaintea lui Osiris, care este înconjurat de patruzeci și doi de judecători ai morților. Soarta elementului veșnic din om depinde de aprecierea acestor judecători ai morților. Dacă sufletul și-a mărturisit păcatele și este găsit împăcat cu dreptatea veșnică, atunci de el se vor apropia puteri nevăzute care îi spun: „Osiris N a fost purificat în iazul care

se află la sud de Cîmpul Hotep și la nord de Cîmpul Lăcustelor, unde zeii verdeții se spală în al patrulea ceas al nopții și în al optulea al zilei cu chipul inimii zeilor, trecînd de la noapte la zi". Așadar, în cadrul ordinii veșnice a lumii, partea veșnică a omului este privită ca fiind un Osiris. Numele respectivului este dat după denumirea lui Osiris. Și chiar și cel care se unește cu ordinea veșnică a lumii se denumește pe sine „Osiris”. „Eu sînt Osiris N. Crescînd sub *florile smochinului* este numele lui Osiris N.” Omul devine deci un Osiris. Ființa-Osiris este doar o treaptă desăvîrșită de evoluție a ființei-om. Atunci pare de la sine înțeles că și Osiris, cel care judecă în cadrul ordinii veșnice a lumii, nu este altceva decît un om desăvîrșit. Între ființa-om și ființa-zeu este o diferență de grad și o diferență în număr. La temelia acestui fapt se află concepția mistică despre taina „numărului”. Osiris ca ființă cosmică este Unul; cu toate acestea, el există neîmpărțit în fiecare suflet omenesc. Fiecare om este un Osiris; și totuși Osiris Unul trebuie imaginat ca o entitate deosebită. Omul se află într-un proces de evoluție; la capătul căii sale de evoluție este ființa-zeu a sa. În cadrul acestei concepții trebuie să vorbim mai degrabă despre o *esență divină* decît despre o entitate divină finită, închisă în sine. Nu încape nici o îndoială că, într-o asemenea concepție, în existența de Osiris poate intra cu adevărat numai cel care ajunge ca Osiris la poarta veșnicei ordini cosmice. Viața superioară pe care o poate duce omul va trebui să constea prin urmare în aceea că el se transformă în Osiris. În omul adevărat, încă în timpul vieții sale vremelnice, trebuie să trăiască un Osiris cît mai desăvîrșit. Omul devine desăvîrșit dacă trăiește ca un Osiris. Dacă trece prin ceea ce a trecut Osiris. În felul acesta, mitul lui Osiris capătă o semnificație mai adîncă. Devine pildă pentru acela care vrea să trezească în sine veșnicul. Osiris a fost ciopîrțit, a fost ucis de Typhon. Isis, soția sa, i-a îngrijit cu dragoste cadavrul ciopîrțit. După

moarte, Osiris trimise asupra Isidei raza lui de lumină. Isis i-l născu pe Horus. Acest Horus preia misiunea pămîntească a lui Osiris. El este cel de-al doilea Osiris, cel încă nedesăvîrșit, care tinde spre adevăratul Osiris. - Adevăratul Osiris este în sufletul omenesc. La început sufletul omului este trecător. Dar vremelnicul din suflet este menit să nască veșnicul. De aceea, omul se poate considera ca mormîntul lui Osiris. Natura inferioară (Typhon) a ucis în el natura superioară. Iubirea din sufletul său (Isis) trebuie să îngrijească cu devotament părțile cadavrului, apoi se va naște natura superioară, sufletul veșnic (Horus), care poate tinde spre existența de Osiris. Omul care năzuiește spre existența superioară trebuie să repete în sine, microcosmic, procesul macrocosmic al lui Osiris. Acesta este sensul „consacrării”, al inițierii egiptene. Ceea ce Platon descrie ca proces cosmic, adică faptul că Creatorul a întins sufletul cosmic sub forma unei cruci pe trupul lumii și că procesul cosmic este deci o eliberare a acestui suflet cosmic ținut pe cruce trebuie să se întîmple în mic cu omul, dacă acesta se consideră apt pentru o existență, de Osiris. Candidatul la inițiere trebuia să evolueze în așa fel, încît trăirea sa sufletească, devenirea sa ca Osiris să se contopească într-o unitate cu procesul cosmic al lui Osiris. Dacă am putea privi în templele de inițiere în care oamenii erau supuși prefacerii în Osiris, am vedea că procesele acestea reprezintă microcosmic o devenire cosmică. Omul care provine de la „Tatăl” trebuie să nască în sine pe Fiul. În om trebuia să se reveleze ceea ce poartă el în sine, în realitate, adică Dumnezeu cel vrăjit. Acest Dumnezeu este înăbușit în om prin puterea naturii pămîntești. Această natură inferioară trebuie mai întîi să fie dusa în mormînt pentru ca natura superioară să poată învia. Plecînd de aici putem înțelege ceea ce ni se spune despre procesele de inițiere. Omul se supunea unor proceduri tainice. Prin ele, ceea ce era pămîntesc era ucis, ceea ce era superior era trezit.

Nu este necesar să studiem în amănunt aceste proceduri. Trebuie doar să le înțelegem sensul. Și acest sens se află în mărturisirea oricărei persoane care a trecut prin inițiere. Aceasta putea spune: înaintea mea s-a deschis o perspectivă nemărginită la capătul căruia se află desăvârșirea Divinului. Am simțit că forța acestui Divin zace în mine. Am dus la mormânt ceea ce înăbușă în mine această forță. Am murit pentru cele pămîntești. Eram mort. Ca om inferior, murisem; eram în infern. Am intrat în contact cu morții, adică cu cei deja cuprinși în ordinea cosmică veșnică. După trecerea mea prin infern, am înviat din morți. Învinsesem moartea, dar acum devenisem un altul. Nimic nu mai am a face cu natura trecătoare. La mine aceasta este îmbibată de Logos. Aparțin acum celor care trăiesc veșnic și care vor sta de-a dreapta lui Osiris. Eu însumi voi fi un adevărat Osiris, unit cu ordinea cosmică veșnică și mi se va da în mînă judecata asupra morții și vieții. - Candidatul la inițiere trebuia să se supună acelei trăiri care îl putea conduce la o astfel de mărturisire. Ceea ce i se înfățișa astfel omului era o trăire de un fel foarte înalt.

Să ne imaginăm acum că un neinițiat află de trăirile de acest fel la care este supus cineva. El nu poate ști ce s-a petrecut de fapt în sufletul inițiatului. Pentru neinițiat, acesta a murit fizic, a fost așezat în mormânt și a înviat. Ceea ce pe o treaptă superioară de existență era realitate spirituală, în formele realității sensibile se exprimă ca fenomen ce sparge ordinea naturală. Este o „minune”. O asemenea „minune” era inițierea. Cel care voia într-adevăr s-o înțeleagă trebuia să fi trezit în sine forțele prin care sa se situeze pe o treaptă superioară de existență. De aceste trăiri superioare el trebuia să se apropie printr-o viață pregătită în acest sens. În viața individului aceste trăiri pregătitoare pot avea o formă sau alta, dar ea va fi întotdeauna o formă tipică, precis delimitată. Așadar, desfășurarea vieții unui inițiat este ceva

tipic. O putem descrie independent de persoana respectivă. Ba mai mult, vom putea considera un individ drept personalitate aflată pe drumul spre cele divine numai atunci când el a trecut prin anumite trăiri tipice. Ca o astfel de personalitate a trăit Buddha între discipolii săi; ca o astfel de personalitate a apărut Iisus în comunitatea sa. Știm astăzi ce paralelism există între biografia lui Buddha și cea a lui Iisus. În cartea sa *Buddha și Hristos*, Rudolf Seydel a demonstrat convingător acest paralelism. Nu trebuie să urmărim decît detaliile pentru a vedea că orice obiecție împotriva acestui paralelism este nulă.

Nașterea lui Buddha a fost vestită de un elefant alb, care a coborît din ceruri deasupra reginei Maya [Maia]. El anunța că Maya va aduce pe lume un om divin, care „va conduce toate ființele la iubire și prietenie și le va uni într-o strînsă legătură”. În *Evanghelia după Luca* se spune: „... La o fecioară logodită cu un bărbat care se chema Iosif din casa lui David și numele fecioarei era Maria. Și întrînd îngerul la ea, a zis: Bucură-te, cea plină de har... Iată, vei lua în pîntece și vei naște fiu și vei chema numele lui Iisus. Acesta va fi marc și Fiul Celui Preaînalt se va chema.” Brahmanii [Bramanii], preoții indieni, care știu ce înseamnă a se naște un Buddha, tălmăcesc visul Mayei. Ei au o reprezentare tipică, precisă despre un Buddha. Viața unei personalități va trebui să corespundă acestei reprezentări. Ca urmare vom citi la Matei (2, 4): Irod „adunînd pe toți arhierii și cărturarii poporului i-a întrebat: Unde este să Se nască Hristos?”. - Brahmanul Asita spune despre Buddha: „Acesta e copilul care va deveni Buddha, mîntuitorul, călăuzitorul spre nemurire, libertate și lumină.” Să comparăm aceasta cu următoarele (Luca, 2, 25): „Și iată, era în Ierusalim un om, cu numele Simeon; și omul acesta era drept și temător de Dumnezeu, așteptînd mîngîierea lui Israel, și Duhul Sfînt era asupra lui... Și cînd părinții au adus înăuntru pe Pruncul Iisus, ca să facă pentru El

după obiceiul legii, el L-a primit în brațele sale și a binecuvîntat pe Dumnezeu și a zis: Acum slobozește pe robul Tău, Stăpîne, după cuvîntul Tău, în pace; că ochii mei văzură mîntuirea Ta, pe care ai gătit-o înaintea feței tuturor popoarelor. Lumină spre descoperirea neamurilor și slavă poporului Tău Israel.” Despre Buddha se povestește că, la vîrsta de doisprezece ani, s-ar fi pierdut și că ar fi fost regăsit sub un copac, înconjurat fiind de cîntăreți și înțelepți din vechime cărora el le predica. Acestui fapt îi corespunde următorul (Luca, 2,41); „Și părinții Lui în fiecare an se duceau de sărbătoarea Paștilor, la Ierusalim. Iar cînd a fost El de doisprezece ani, suindu-se ei la Ierusalim, după obiceiul sărbătorii, și sfîrșindu-se zilele, pe cînd se întorceau ei, Copilul Iisus a rămas în Ierusalim și părinții Lui nu știau. Și socotind că este în ceata lor de călători, au venit cale de o zi, și L-au căutat printre rude și printre cunoscuți. Și, negăsindu-l, s-au întors la Ierusalim, căutîndu-L. Iar după trei zile L-au aflat în templu, stînd în mijlocul învățătorilor, ascultîndu-i și întrebîndu-i. Și toți care îl azeau se minunau de priceperea și de răspunsurile Lui.” - După ce a trăit o vreme în singurătate, Buddha s-a întors și a fost întîmpinat de strigătul de binecuvîntare al unei fecioare: „Fericită mama, fericit tatăl, fericită femeia cărora le aparții”. El însă răspunde; „Fericiți sînt doar cei care sînt în Nirvana”, adică cei care au intrat în ordinea veșnică a lumii. La Luca aflăm următoarele (11, 27): „Și cînd zicea El acestea, o femeie din mulțime, ridicînd glasul, I-a zis: Fericit este pîntecele care Te-a purtat și sîinii la care ai supt. Iar El a zis : Așa este, dar fericiți sînt cei care ascultă cuvîntul lui Dumnezeu și-l păzesc.” De-a lungul vieții sale, de Buddha se apropie ispititorul, promițîndu-i toate împărățiile pămîntului. Buddha izgonește totul de la sine cu cuvintele: „Bine știu că îmi este dată o împărăție, dar eu nu rîvnesc o împărăție lumească; eu voi deveni Buddha și lumea toată va jubila de

bucurie." Ispititorul trebuie să recunoască: „Domnia mea a trecut.” La aceeași ispită, Iisus răspunde: „Mergi înapoia Mea, satano, căci scris este: Domnului Dumnezeuului tău să te închini și numai Lui să-i slujești. Atunci L-a lăsat diavolul” (*Matei*, 4, 10-11). - Am putea extinde această descriere a paralelismului asupra multor puncte: am obține același lucru. - Buddha sfârși într-un mod sublim. În timpul unei călătorii, el se simți bolnav. Ajunsesse la fluviul Hiranya, în apropiere de Kusinagara. Aici el se așază pe un covor, ce fusese întins de ucenicul sau favorit, Ananda. Trupul său începu să lumineze dinăuntru. Buddha sfârși transfigurat, ca un corp luminos, rostind: „Nimic nu este de durată”. Această moarte a lui Buddha corespunde Schimbării la Față a lui Iisus: „Iar după cuvintele acestea, ca la opt zile, luînd cu Sine pe Petru și pe Ioan și pe Iacov, S-a suit pe munte, ca să Se roage. Și pe cînd Se ruga El, chipul feței Sale s-a făcut altul și îmbrăcămintea Lui albă strălucind” (*Luca*, 9, 28). În acest punct se termină firul vieții lui Buddha; cu aceasta însă începe partea cea mai importantă din viața lui Iisus: patimile, moartea, învierea. Iar ceea ce deosebește pe Buddha de Hristos constă în ceea ce a făcut ca viața lui Hristos Iisus să depășească viața lui Buddha. Buddha și Hristos nu sînt înțeleși, dacă pur și simplu îi punem laolaltă. (Vom arăta acest lucru mai departe în carte.) Alte reprezentări ale morții lui Buddha mi intră aici în discuție, chiar dacă ele dezvăluie unele aspecte profunde ale problemei.

Concordanța dintre cele două vieți de mîntuitori impune un final fără echivoc. Povestirile ne lămuresc singure cum va trebui să apară sfîrșitul. Cînd înțelepții-preoți află felul nașterii, știu despre ce este vorba. Ei știu că au a face cu un om-Dumnezeu. Știu dinainte ce caracter va avea personalitatea care va apare acum. Și de aceea cursul vieții acestei personalități poate corespunde doar celor cunoscute de ei ca viață a unui om-Dumnezeu. În înțelepciunea lor de natură mistică, o asemenea desfășurare a vieții

apare trasată pentru veşnicie. El poate fi numai așa cum *trebuie* să fie. O asemenea desfășurare a vieții apare ca o eternă lege a naturii. Așa cum o substanță chimică nu se poate comporta decît într-un mod absolut precis, tot așa un Buddha, un Hristos pot trăi doar într-un fel determinat precis. Nu istorisim desfășurarea vieții unui asemenea om scriindu-i biografia întâmplătoare, dar i-o istorisim mai degrabă prezentîndu-i trăsăturile tipice, cuprinse pentru toate timpurile în înțelepciunea cu caracter misteric referitor la acest capitol. Legenda lui Buddha este tot atît de puțin o biografie în sens obișnuit precum *Evangeliiile* vor să fie o asemenea biografie a lui Hristos Iisus. Nici una, nici alta nu povestește ceva întâmplător; și una și alta istorisesc un curs al vieții predestinat unui mîntuitor al lumii. Modelele pentru ambele cazuri trebuie căutate în tradițiile cu caracter misteric și nu în istoria exterioară, fizică. Pentru aceia care au recunoscut natura lor divină, Buddha și Iisus sînt în sensul cel mai nobil inițiați. (Iisus este cel inițiat prin faptul de a fi cuprins entitatea hristică.) Astfel viață lor este smulsă. tuturor lucrurilor trecătoare. Lor li se aplică ceea ce se știe despre inițiați. Nu se mai povestesc evenimentele întâmplătoare ale vieții lor. Despre ei se spune: „La început era Cuvîntul și Cuvîntul era la Dumnezeu și Dumnezeu era Cuvîntul... și Cuvîntul S-a făcut trup și S-a sălășluit între noi” (Ioan, 1,1 și 14).

Dar viața lui Iisus cuprinde mai mult decît viața lui Buddha. Buddha sfîrșește o dată cu transfigurarea. Ceea ce este cel mai important în viața lui Iisus începe după Schimbarea la Față. Să transpunem acest lucru în limbajul inițiaților: Buddha a ajuns pînă la punctul în care în om începe să strălucească lumina divină. El se află înaintea morții elementului pămîntesc. El devine lumină cosmică. Iisus merge mai departe. El nu moare fizic în momentul în care lumina cosmică, îl străbate făcîndu-l să strălucească. În acest moment el este un Buddha. Dar și în acest moment

el pășește pe o treaptă, care-și găsește expresia într-un grad superior de inițiere. El pătimeste și moare. Pămîntescul dispăre. Dar spiritualul, lumina cosmică nu dispăre. Urmează învierea sa. Comunității sale el i se dezvăluie ca Hristos. În clipa transfigurării sale, Buddha se scurge în viața fericită a spiritului universal. Hristos Iisus trezește acest spirit universal încă o dată în făptura omenească. În existența prezentă. La inițierile mai înalte, asemenea lucruri se petreceau cu inițiatul într-un sens care este *symbolic*. La o asemenea înviere, inițiații în sensul mitului Im Osiris ajungeau în conștiința lor ca într-o trăire-imagie. Această „mare” inițiere, nu ca trăire-imagie, ci ca *realitate* s-a adăugat deci în viața lui Iisus la inițierea lui Buddha. Prin viața sa Buddha a dovedit că omul este Logosul și că atunci cînd elementul său pămîntesc moare, se reîntoarce în acest Logos, în lumină. În Iisus, Logosul însuși a devenit personal. În el, Cuvîntul a devenit trup.

Prin urmare, ceea ce pentru vechile culte cu caracter mistic se întîmpla în interiorul templelor de misterii a fost conceput prin creștinism drept o realitate istorică a lumii. Comunitatea l-a recunoscut pe Hristos Iisus ca pe inițiatul, ca pe singurul și marele înțelept. El a dovedit comunității că lumea este ceva divin. Pentru comunitatea creștină, înțelepciunea mistică era legată indisolubil de persoana lui Hristos Iisus. - Credința că el a trăit și că a avut adepți a înlocuit ceea ce înainte se voia a se obține prin misterii. - De atunci, pentru membrii comunității creștine, o parte din ceea ce înainte era obținut doar prin metode mistice se putea înlocui prin convingerea că în Cuvîntul întrupat este redat Divinul. De acum înainte, hotărîtor nu va mai fi scopul pentru care spiritul fiecărui individ trebuie să se pregătească îndelung, ci ceea ce au auzit și au văzut cei care fuseseră împrejurul lui Iisus și ceea ce se transmisese prin ei ca tradiție. „Ce era de la început, ce am auzit, ce am pipăit cu mîinile despre

Cuvîntul vieții... ce *am văzut și am auzit*, aceea vă vestim și vouă, ca și voi să aveți împărtășire cu noi". Așa se spune în *întîia Epistolă a lui Ioan*. Și această realitate nemijlocită trebuie să cuprindă, ca o legătură vie, toate generațiile, trebuie să treacă mistic din neam în neam ca biserică. Astfel trebuie înțelese cuvintele lui Augustin: „Eu n-aș crede în Evanghelie, dacă nu m-ar îndemna la aceasta *autoritatea* bisericii catolice". Prin urmare, *Evangheliile* nu au în ele un semn distinctiv pentru adevărul lor; ci ele trebuie crezute, deoarece se întemeiază pe persoana lui Iisus și deoarece, într-un mod tainic, biserica face ca din această persoană să se scurgă puterea de a revela *Evangheliile* ca adevăr. - Misteriile au transmis prin tradiție *mijlocul* de a ajunge la adevăr; comunitatea creștină cultivă mai departe acest adevăr însuși. Încrederii în forțele mistice care strălucesc în interiorul omului trebuie să i se alăture, la inițiere, încrederea în Cel Unul, în inițiatorul primordial.

Îndumnezeirea - iată ce căutau miștii; pe aceasta voiau s-o *trăiască*. Iisus era îndumnezeit; noi trebuie să ne alăturăm Lui; vom fi atunci, în cadrul comunității întemeiate de El, noi înșine părtași la îndumnezeire; aceasta a devenit convingerea creștină. Ceea ce era îndumnezeit în Iisus este îndumnezeit pentru întreaga sa comunitate. „Iată, Eu sînt cu voi în toate zilele, pînă la sfîrșitul veacului” (Matei, 28, 20). Acela care s-a născut în Betleem are un caracter *veșnic*. Antifonul de Crăciun poate vorbi despre nașterea lui Iisus, ca și cînd ea s-ar petrece la *fiecare* sărbătoare a Crăciunului: „*Astăzi* s-a născut Hristos: *astăzi* s-a ivit Mîntuitorul, *astăzi* cîntă îngerii pe pămînt.” - În trăirea lui Hristos trebuie să vedem o anumită treaptă, foarte precisă, de inițiere. Cînd misticul epocii precreștine trecea prin această trăire a lui Hristos, el se afla, grație inițierii sale, într-o stare care îl făcea capabil să perceapă ceva spiritual, în lumi superioare, să perceapă ceva pentru care, în lumea simțurilor, nu

exista un fapt corespunzător. El trăia în lumea superioară ceea ce cuprinde Misteriul de pe Golgota. Când misticul creștin parcurge acum, prin inițiere, această trăire, el privește în același timp evenimentul istoric de pe Golgota și știe că în acest eveniment care s-a petrecut în cadrul lumii simțurilor există același conținut care, odinioară, exista doar în realitățile suprasensibile ale misteriiilor. Prin „Misteriul de pe Golgota” s-a revărsat deci asupra comunității ceea ce înainte se revărsa asupra miștilor în cadrul templelor de misterii. Inițierea dă miștilor creștini posibilitatea de a deveni conștienți de acest conținut al „Misteriului de pe Golgota”, în timp ce credința îl face pe om să participe inconștient la curentul mistic, care a izvorât din evenimentele istorisite în Noul Testament și de atunci străbate viața spirituală a omenirii.

EVANGHELIILE

Evangheliile cuprind ceea ce se poate cerceta, din perspectivă istorică, privitor la „viața lui Iisus”. Potrivit părerii unuia dintre cei care trec drept cei mai mari cunoscători istorici ai problemei, Harnack, toate informațiile referitoare la viața lui Iisus, care nu provin din acest izvor pot fi „scrise cu ușurință pe o singură pagină în-cvarto”. Dar ce fel de documente sînt aceste *Evanghelii*? Cea de a patra, *Evanghelia după Ioan*, se abate atît de mult față de celelalte, încît cei care socotesc că în acest domeniu trebuie să mergi pe calea cercetării *istorice* ajung să spună: „Dacă adevărata tradiție a vieții lui Iisus se află la Ioan, atunci tradiția primelor trei *Evanghelii* (a sinopticilor) este neîntemeiată; dacă sinopticii au dreptate, atunci cel de-al patrulea evanghelist trebuie respins ca sursă” (Otto Schmiedel, *Die Hauptprobleme der Leben-Jesu-Forschung*, p.15). Este o afirmație exprimată din punctul de vedere al cercetătorului istoric. Aici fiind vorba de conținutul mistic al *Evangheliilor*, acest punct de vedere nu este nici de acceptat, nici de respins. Se impune însă să prezentăm o afirmație ca aceasta: „Apreciate după măsura *concordanței*, a inspirației și a desăvîrșirii, aceste scrieri lasă foarte mult de dorit și chiar după măsura omenească ele suferă nu de puține imperfecțiuni”. Aceasta este opinia unui teolog creștin (Harnack în *Wesen des Christentums*). Pentru cel care reprezintă punctul de vedere al unei origini mistice a *Evangheliilor*, lucrurile care nu concordă între ele se lămuresc fără a forța; pentru acela există chiar și o armonie între cea de a patra *Evanghelie* și primele trei. Căci toate aceste scrieri nu vor să fie deloc simple tradiții istorice în sensul obișnuit al cuvîntului. Ele nici n-au vrut să dea o biografie istorică. Ceea ce au vrut ele să ofere se afla deja prefigurat în tradițiile misteriiilor, ca viață tipică a Fiului lui Dumnezeu. Nu s-a creat pe baza istoriei, ci pe cea a tradițiilor cu caracter

misteric. Desigur, în diferitele lăcașuri de cult, aceste tradiții n-au fost plăsmuite identic, pînă la concordanță verbală adică. Există însă o atît de mare concordanță, încît budiștii povesteau viața omului-Dumnezeu al lor aproape identic cu felul cum evangheliștii creștinismului o istorisau pe cea a omului-Dumnezeu al lor. Totuși, după cum era și firesc, au existat și diferențe. Nu avem decît să presupunem că cei patru evangheliști s-au inspirat din patru tradiții cu caracter misteric diferit. În legătură cu foarte înalta personalitate a lui Iisus se spune că el a trezit credința în patru cărturari aparținînd unor tradiții diferite: el ar fi corespuns tipului lor de inițiat într-un grad atît de desăvîrșit, încît au văzut în el acea personalitate care trăiește viața tipică consemnată în mistериile lor. Apoi ei i-au descris viața potrivit tradițiilor lor cu caracter misteric. Și dacă relatarea primilor trei evangheliști (sinopticii) este asemănătoare, aceasta nu înseamnă *mai mult* decît că ei s-au inspirat din tradiții asemănătoare de natură misterică. Cel de-al patrulea evanghelist și-a impregnat scrierea cu idei care amintesc de filozoful religios Filon. Aceasta iarăși nu înseamnă altceva decît că a pornit de la aceeași tradiție mistică, de care a fost și Filon aproape. - În *Evanghelii* avem a face cu diferite părți constitutive. În primul rînd cu relatări de fapte în așa fel prezentate încît par aproape să pretindă că sînt tocmai realitatea istorică. În al doilea rînd avem de-a face cu parabole, care se slujesc de istorisirea unor fapte numai pentru a exprima simbolic un adevăr mai adînc. Și, în al treilea rînd, avem a face cu învățăături, care trebuie socotite drept conținutul concepției creștine despre lume. *Evanghelia după Ioan* nu conține nici o *parabolă propriu-zisă*. Această evanghelie s-a adăpat deci dintr-o școală mistică în care parabolele nu erau considerate necesare. - Asupra felului cum, în primele *Evanghelii*, sînt prezentate faptele redată istorie și parabolele, o lumină clară aruncă povestirea despre

blestemarea smochinului. Citim la Marcu (11,11 și urm.): „Și a intrat Iisus în Ierusalim și în templu și, privind toate și vremea fiind spre seară, a ieșit la Betania cu cei doisprezece. Și a doua zi, ieșind ei din Betania, El a flămînzit. Și, văzînd de departe un smochin care avea frunze, a mers acolo să vadă dacă va găsi ceva în el; și ajungînd la smochin, n-a găsit nimic decît frunze. Căci încă nu era timpul smochinelor. Și, începînd Iisus a grăi, a zis: De acum înainte, rod din tine nimeni în veac să nu mănînce.” Pentru același loc, Luca istorisește o *parabolă* (13,6 și urm.): „Și le-a spus pilda aceasta. Cineva avea un smochin, sădit în via sa. Și a venit să caute rod în el, dar n-a găsit. Și a grăit către vier: Iată, trei ani sînt de cînd vin și caut rod în smochinul acesta și nu găsesc. Taie-l; de ce să ocupe locul în zadar?” Aceasta e o parabolă, care trebuie să simbolizeze lipsa de valoare a vechii învățături, reprezentată prin smochinul neroditor. Ceea ce e considerat simbolic, Marcu povestește ca pe un fapt ce pare că se dă drept istoric. Putem să considerăm că, în general, faptele din *Evangelii* nu se vor lua istoric, ca și cînd ar avea valoare doar realități ale lumii simțurilor, ci vor să fie luate mistic; ca trăiri pentru a căror percepere este necesară contemplarea spirituală și care provin din diferite tradiții mistice. Atunci însă încetează de a mai exista vreo deosebire între *Evangelia după Ioan* și sinoptici. Pentru interpretarea mistică, cercetarea istorică nici nu intră cîtuși de puțin în discuție. Se prea poate ca o evanghelie sau alta să fi apărut cu cîteva decenii mai devreme sau mai tîrziu: pentru mistic ele au, toate, aceeași valoare istorică; *Evangelia după Ioan*, exact la fel ca și celelalte.

Iar „minunile” nu oferă nici ele cele mai neînsemnate dificultăți explicației mistice. Minunile trebuie să străpungă legitatea fizică a lumii. Ele fac acest lucru doar atîta vreme cît sînt considerate drept fenomene care s-ar fi petrecut în planul fizic, în cel trecător, în așa fel încît să poată fi cuprinse

prin obișnuita percepere senzorială. Dar dacă ele sînt trăiri ce pot fi recunoscute numai pe o treaptă superioară de existentă, pe cea spirituală, atunci este de la sine

înțeles că. ele nu pot fi pătrunse plecînd de la legile ordinii naturii fizice.

Așadar, *Evangheliile* trebuie mai întîi citite corect, apoi vom ști în ce fel vor ele să povestească despre întemeietorul creștinismului. Ele vor să istorisească în stilul comunicărilor cu caracter misteric. Povestesc așa cum povestește un mist despre un inițiat. Numai că transmit inițierea ca pe o particularitate unică a unui Unic. Iar salvarea omenirii ele o fac dependentă de faptul că oamenii rămîn pe lîngă acest inițiat unic în felul lui. Ceea ce s-a adăugat inițiaților a fost „împărăția lui Dumnezeu”. Cel Unic a adus această împărăție tuturor acelor care voiesc să-i rămînă credincioși. Dintr-o chestiune personală a Unicului s-a făcut o problemă obștească a acelor care vor să-l recunoască pe Iisus drept Domn al lor.

Că s-a întîmplat așa, o putem înțelege, dacă admitem că înțelepciunea misteriiilor a fost inclusă în religia populară israelită. Creștinismul a apărut din iudaism. Faptul că concepțiile legate de misterii, care s-au vădit drept bun comun al vieții spirituale grecești, egiptene, par a fi altoite pe iudaism nu trebuie să ne mire. Dacă cercetăm religiile populare, găsim reprezentări diferite ale spiritualului. Dar dacă mergem înapoi spre înțelepciunea sacerdotală mai profundă, care se constituie drept sîmburele spiritual al diferitelor religii populare, aflăm pretutindeni concordanță. Platon se știe în armonie cu înțelepții-preoți egipteni, în timp ce, în concepția sa filozofică despre lume, el vrea să prezinte sîmburele înțelepciunii grecești. Despre Pitagora se spune că ar fi făcut călătorii în Egipt, în India și că ar fi învățat la înțelepții acestor țări. Între învățăturile filozofice ale lui Platon și sensul mai adînc al scrierilor mozaice, personalități care au trăit cam în

vremea apariției creștinismului, au găsit în așa măsură armonie, încît l-au numit pe Platon un Moise vorbind în dialect atic.

Așadar, înțelepciunea misteriiilor exista pretutindeni. Din iudaism, ea și-a însușit o formă pe care trebuia s-o accepte dacă voia să devină religie universală. - Iudaismul îl aștepta pe Mesia. Nu e de mirare că personalitatea unui inițiat, în felul lui unic, putea fi înțeleasă de către iudei numai în așa fel, încît acest Unic să trebuiască a fi Mesia. Pornind de aici, o lumină deosebită cade asupra faptului că ceea ce înainte, în misterii, era doar chestiune particulară a devenit problemă populară. Religia iudaică a fost dintotdeauna o religie populară. Poporul se considera un întreg. Jao al său era zeul întregului popor. Dacă trebuia să se nască fiul, el nu putea fi decît mîntuitorul întregului popor. Misticul individual nu avea voie să se mîntuie pentru sine; întregul popor trebuia să se împărtășească din această mîntuire. În ideile fundamentale ale religiei iudaice este statuat că unul moare pentru toți. - Nu încapă nici o îndoială că și în cadrul iudaismului existau misterii, care puteau fi transpuse din întunericul cultului tainic în religia populară. Alături de înțelepciunea sacerdotală ce ținea de formulele exterioare ale fariseismului exista o mistică sofisticată. Ca și în altă parte, această tainică înțelepciune cu caracter misteric este și aici descrisă. Odată, cînd un inițiat a vorbit despre o asemenea înțelepciune, ascultătorii săi, bănuind tainicul sens, au spus: „O, bătrîne, ce-ai făcut? O, dacă ai fi tăcut! Crezi că poți călători pe marea nemărginită fără pînze și catarg. Ce pui la cale? Vrei să te urci pe înălțimi? Nu poți. Vrei să te cufunzi în adîncuri? Înainte-ți se cascadează un abis fără margini.” - Cabaliștii, de la care ne parvin și cele de mai sus, povestesc despre patru rabini. Patru rabini au căutat cărările tainice spre cele divine. Primul a murit; cel de-al doilea și-a pierdut mințile; al treilea a pricinuit îngrozitoare distrugerii; și doar al

patrulea, Rabbi Akiba, a intrat în ele în pace și a ieșit din nou.

Vedem că și în iudaism există terenul pe care se putea dezvolta un inițiat unic în felul lui. Un asemenea inițiat trebuia doar să-și spună: nu vreau ca mîntuirea să rămînă problema cîtorva aleși. Vreau ca întregul popor să se împărtășească din această mîntuire, El trebuia să ducă afară, în lumea largă, ceea ce aleșii au trăit în templele de misterii. Trebuia să dorească să ia asupra sa faptul ca, prin personalitatea sa, să fie în spirit, pentru comunitatea sa ceea ce era înainte cultul cu caracter misteric pentru aceia care luau parte la el. Desigur, el nu-i putea da acestei comunități *trăirile* misteriiilor. Nici nu putea să dorească acest lucru. Dar voia să le dea tuturor o certitudine în legătură cu ceea ce în misterii era considerat adevăr. Viața care curge în misterii voia s-o facă să curgă prin evoluția istorică ulterioară a omenirii. El voia astfel să înalțe omenirea pe o treaptă superioară de existență. „Fericiți cei care cred și nu văd.” Certitudinea că există ceva divin el voia să o sădească în inimi sub forma unei *încrederi* de nezdrunțat. Cine se află în afară și are această încredere ajunge cu siguranță mai departe decît acela care se află aici fără această încredere. Sufletul lui Iisus fusese apăsător ca de un coșmar la gîndul că, printre cei aflați afară, puteau fi totuși mulți care să nu fi aflat drumul. Prăpastia dintre candidații la inițiere și „popor” trebuia să nu mai fie mare. Creștinismul trebuia să fie un mijloc prin care fiecare să poată afla drumul. Daci nu este încă pregătit pentru aceasta, cel puțin să nu fie lipsit de posibilitatea de a fi părtaș, într-o anumită inconștiență, la curentul misteriiilor. „Fiul omului a venit să caute și să facă fericit pe cel pierdut.” În viitor, trebuia ca, din roadele misteriiilor, să poată gusta și cei care încă nu pot participa la inițiere. Împărăția lui Dumnezeu nu trebuia cîtuși de puțin să depindă de „înfățișarea exterioară”. „Ea nu este aici

sau acolo, ea este înăuntrul vostru.” Pentru El era vorba mai puțin de cît de departe ajunge unul sau altul în împărăția spiritului; ceea ce conta pentru El era faptul de a avea *toți* convingerea că o asemenea împărăție spirituală există. „Nu vă bucurați că vi se supun duhurile; dar bucurați-vă că numele voastre sînt scrise în cer.” Ceea ce înseamnă: aveți încredere în cele divine: va veni vremea să le găsiți.

MINUNEA SĂVÎRȘITĂ CU LAZĂR

Printre „minunile” atribuite lui Iisus, o importanță cu totul deosebită trebuie să-i acordăm, fără îndoială, învierii lui Lazăr din Betania. Totul este adunat aici pentru a conferi celor povestite de către evanghelist un loc important în Noul Testament. Trebuie să avem în vedere că povestirea se află numai în *Evanghelia după Ioan*, adică a acelui evanghelist care, prin semnificativele cuvinte introductive ale *Evangheliei* sale, pretinde o înțelegere absolut precisă a celor relatate de el. Ioan începe cu cuvintele: „La început era Cuvîntul și Cuvîntul era la Dumnezeu și Dumnezeu era Cuvîntul... Și Cuvîntul S-a făcut trup și S-a sălăsluit între noi și am văzut slava Lui, slavă ca a Unuia Născut din Tatăl, plin de har și de adevăr.” Cine așază asemenea cuvinte la începutul expunerilor sale pare să arate cu degetul că voiește să fie înțeles într-un sens cu osebire profund. Cine vrea să vină aici cu simple explicații intelectuale sau cu alte lucruri ce rămîn la suprafață se aseamănă celui care socotește că, pe scenă, Othello [Otelo] ar fi ucis-o „cu adevărat” pe Desdemona. Ce va fi vrînd, deci, Ioan să spună cu cuvintele sale introductive? El spune clar că vorbește despre ceva veșnic, despre ceva care era la început. El povestește fapte; dar acestea nu trebuie luate ca fapte *de felul celor* pe care le percep ochiul și urechea și în legătură cu care înțelegerea logică își exersează dibăcia. În spatele faptelor povestite Ioan ascunde „Cuvîntul”, care există în spiritul cosmic. Pentru el aceste fapte sînt mediul în care se epuizează un sens superior. Putem, de aceea, presupune că în faptul unei învieri din morți, care creează cele mai mari dificultăți ochilor, urechilor și înțelegerii logice, se ascunde sensul cel mai profund.

La aceasta se mai adaugă ceva. În cartea sa *Viața lui Iisus*, Renan a arătat că învierea lui Lazăr trebuie să fi avut, fără îndoială, o influență hotărîtoare asupra sfîrșitului vieții lui Iisus. Din

punctul de vedere pe care se situează Renan o asemenea idee apare imposibilă. Faptul că, în popor, era răspîndită credința că Iisus înviase din moarte un om trebuia oare să pară potrivnicilor săi chiar atît de periculos, încît aceștia să ajungă a spune: Pot trăi împreună Iisus și iudaismul? Este cu neputință să declarăm, la fel ca Renan: „Celelalte minuni ale lui Iisus au fost evenimente trecătoare, povestite cu bună credință și exagerate în gura poporului; după ce s-au petrecut, nu s-a mai revenit asupra lor. Acesta era însă un eveniment autentic ce fusese cunoscut public și cu care se voia a-i reduce pe farisei la tăcere. Faima lui Iisus îi înverșunase pe dușmanii săi. Se spune că ei au încercat să-l ucidă pe Lazăr.” Este de neînțeles de ce ar fi fost nevoie să se întîmple așa, dacă Renan avea dreptate afirmînd că în Betania ar fi fost vorba pur și simplu de înscenarea unei acțiuni simulate menite să slujească la întărirea credinței în Iisus: „Probabil că Lazăr, încă palid de pe urma bolii sale, s-a lăsat înfășurat în giulgiuri asemenea unui mort și așezat în mormîntul familiei lui. Aceste morminte erau niște camere mari săpate în stîncă; în ele se intra printr-o deschidere pătrată, care se închidea cu un uriaș bloc de piatră. Marta și Maria s-au grăbit în întîmpinarea lui Iisus și l-au condus la mormînt, încă înainte ca el să fi intrat în Betania. Emoția dureroasă resimțită de Iisus la mormîntul prietenului său crezut mort putea fi luată de cei prezenți (Ioan 11,33-38) ca fiind tremurul și fiorul ce însoțeau, de obicei, minunile. În credința populară, forța divină din om se întemeia pe un principiu epileptic și convulsiv. Iisus - aceasta este tot presupunerea noastră - a dorit să-l mai vadă încă o dată pe cel pe care îl iubise și cînd piatra funerară a fost rostogolită într-o parte, Lazăr s-a arătat în giulgiurile sale, cu capul învăluit într-o năframă. Natural, această apariție trebuie să fi trecut, în general, drept înviere. Credința nu cunoaște altă lege în afara interesului pentru ceea ce i se pare a fi adevăr.” Nu pare, oare, de-a dreptul

naivă o asemenea explicație dacă, la fel ca Renan, o legăm de părerea următoare: „Totul pare să vorbească în favoarea faptului că minunea din Betania a contribuit în mod esențial la a grăbi moartea lui Iisus”? Totuși nu încapă nici o îndoială că la temelia acestei ultime afirmații a lui Renan se află un sentiment onest. Numai că, prin mijloacele *sale*, Renan nu-și poate explica și justifica acest sentiment.

Iisus trebuie să fi săvârșit în Betania ceva deosebit de important, pentru ca, în legătură cu aceasta, să pară îndreptățite cuvintele: „Atunci arhieriei și fariseii au adunat sinedriul și ziceau: Ce facem pentru că Omul Acesta face multe minuni” (*Ioan*, 11,47). Renan bănuiește și el ceva deosebit. „Trebuie să recunoaștem că această povestire a lui Ioan diferă esențial de relatările de minuni, revărsare a fanteziei populare, de care sînt pline *Evangelhiile* sinoptice. Să adăugăm și faptul că Ioan este singurul evanghelist care avea cunoștințe precise asupra legăturilor lui Iisus cu familia din Betania și că ai fi de neînțeles cum o plăsmuire populară ar fi putut prinde rădăcini în cadrul unor amintiri atît de personale. Probabil deci că minunea n-a fost dintre acelea absolut legendare, pentru care nimeni nu este răspunzător. Pe scurt, cred că în Betania s-a petrecut ceva ce putea trece drept înviere.” Aceasta nu înseamnă, în fond, că Renan presupune că în Betania s-a petrecut ceva pentru care el nu are explicație? El se ascunde de asemenea în spatele cuvintelor: „Fiind vorba de un moment îndepărtat și de un singur text, care prezintă urmele clare ale adăugirilor ulterioare, este imposibil să decidem dacă în acest caz totul este ficțiune sau dacă într-adevăr zvonul are la bază un eveniment petrecut în Betania.” - Dar dacă aici avem a face cu ceva în legătură cu care nu e nevoie decît să citim corect textul pentru a ajunge să înțelegem cu adevărat? Probabil că atunci vom înceta să vorbim de «ficțiune».”

Trebuie să recunoaștem că întreaga povestire din *Evangelhia după Ioan* este acoperită de un văl tainic.

Pentru a o înțelege este necesar să atragem atenția asupra unui singur lucru. Dacă povestirea ar trebui luată textual într-un sens fizic, ce sens ar mai avea cuvintele lui Iisus: „Această boală nu este spre moarte, ci pentru slava lui Dumnezeu, ca, prin ea, Fiul lui Dumnezeu să Se slăvească.” Aceasta e traducerea obișnuită a cuvintelor evanghelice respective; la faptul real ajungem însă mai bine, dacă traducem în felul următor, corespunzător și exprimării grecești: „spre apariția (spre revelarea) lui Dumnezeu, ca să se vădească prin aceasta Fiul lui Dumnezeu”. Dar ce ar însemna celelalte cuvinte rostite de Iisus: „Eu sînt învierea și viața; cel care crede în Mine, chiar dacă va muri, va fi viu” (Ioan, 11,4 și 25). Ar fi o trivialitate să credem că Iisus ar fi vrut să spună că Lazăr s-ar fi îmbolnăvit numai pentru ca el, Iisus, să-și poată arăta astfel iscusința. Și tot o trivialitate ar fi să socotim că Iisus ar fi vrut să afirme că credința în el ar putea face ca un mort să fie din nou viu în sensul obișnuit al cuvîntului. Ce ar fi deci deosebit la im om care a înviat din moarte, dacă, după înviere, el ar fi același ca înainte de a muri? Care ar fi sensul, dacă viața unui asemenea om ar fi desemnată cu cuvintele: „Eu sînt învierea și viața”? Cuvintele lui Iisus capătă viață și sens de îndată ce le considerăm ca expresie a unui eveniment spiritual, înțelegîndu-le oarecum chiar *cuvînt cu cuvînt*, așa cum sînt ele în text. Iisus spune că el ar fi învierea petrecută cu Lazăr și că ar fi *viața*, pe care o trăiește Lazăr. Să luăm deci *textual* ceea ce este Iisus în *Evanghelia după Ioan*. El este „Cuvîntul care a devenit trup”. Este veșnicul care era de la început. Dacă el este într-adevăr învierea, atunci în Lazăr a învins „ceea ce este veșnic, primordial”. Avem a face deci cu o trezire a „Cuvîntului” veșnic. Și acest „Cuvînt” este viața, la care a fost trezit Lazăr. Avem a face cu o „boală”. Dar cu o boală care nu duce la moarte, ci care slujește la „preamărirea lui Dumnezeu”, adică la revelarea lui Dumnezeu. Dacă în Lazăr a înviat

„Cuvîntul veşnic”, atunci întregul proces slujeşte într-adevăr la a face ca Dumnezeu să apară în Lazăr. Căci, prin întregul proces, Lazăr a devenit un altul. Înainte „Cuvîntul”, spiritul nu trăia în el; acum însă acest spirit trăieşte în el. Acest spirit s-a născut în el. Desigur, de fiecare naştere este totuşi legată o boală, boala mamei. Dar această boală nu duce la moarte, ci la o nouă viaţă. În Lazăr „bolnav” este acel careva, din care se naşte „omul nou”, omul străbătut de „Cuvînt”.

Unde este mormîntul, din care s-a născut „Cuvîntul”? Pentru a primi răspuns la această întrebare, nu e nevoie decît să ne gîndim la Platon, care numeşte trupul omului mormînt al sufletului. Şi nu e nevoie decît să ne amintim că şi Platon vorbeşte despre un fel de înviere, atunci cînd se referă la trezirea la viaţă a lumii spirituale în trup. Ceea ce Platon numeşte suflet spiritual, Ioan desemnează a fi „Cuvîntul”. Iar Hristos este pentru el „Cuvîntul”. Platon ar fi putut spune: Cel care devine spiritual a făcut să învie din mormîntul trupului său un principiu divin. Pentru Ioan, ceea ce s-a petrecut prin „viaţa lui Iisus” este această înviere. - Nu este deci de mirare că el îl pune pe Iisus să spună: „Eu sînt învierea”.

Nu poate exista nici o îndoială că fenomenul din Betania este o trezire în sens spiritual. Lazăr a devenit un altul decît era mai înainte. S-a ridicat la o viaţă despre care „Cuvîntul veşnic” putea spune: „Eu sînt această viaţă”. Ce s-a întîmplat deci cu Lazăr? În el s-a trezit la viaţă spiritul. A devenit pârtaş al vieţii, care este veşnică. Nu este nevoie decît să exprimăm trăirea sa cu cuvintele acelor care au fost iniţiaţi în misterii, pentru ca de îndată să se dezvăluie sensul. Ce spune deci Plutarh despre rostul misteriiilor? Ele ar fi slujit la a extrage sufletul din viaţa trupească, unindu-l cu zeii. Să vedem cum descrie Schelling [Şeling] simţămintele unui iniţiat: „Iniţiatul devenea, prin consacrare, o verigă a aceluia lanţ magic, devenea el însuşi un cabir, primit în

legătura ce nu se poate rupe și, cum se exprimă vechile scrieri, alăturat oştirii divinităților superioare” (Schelling, *Philosophie der Offenbarung*).¹ Schimbarea care se petrecea în viața celui care primea consacrarea misteriiilor nu poate fi desemnată mai semnificativ decât prin cuvintele pe care Edesius i le spune discipolului său, împăratul Constantin: „Dacă vei lua vreodată parte la misterii, te vei rușina de a te fi născut în general numai ca om.”

Să ne îmbibăm întregul suflet cu asemenea simțăminte și vom dobîndi raportul adevărat față de fenomenul din Betania. Povestirea lui Ioan ne va oferi atunci o trăire absolut deosebită. Se va trezi o certitudine, pe care n-o poate da nici o interpretare logică, nici o încercare de explicare raționalistă. În fața noastră se află un misteriu în adevăratul sens al cuvîntului. În Lazăr a pătruns „Cuvîntul veșnic”. Ca să vorbim în sensul misteriiilor, Lazăr a devenit un inițiat. Iar procesul ce ni se povestește trebuie să fie un proces de inițiere.

Dar să ne reprezentăm întregul proces ca inițiere. Lazăr este iubit de către Iisus (*Ioan*, 11, 36). Faptul de a iubi nu trebuie înțeles în sens obișnuit. Aceasta ar contrazice sensul *Evangheliei după Ioan*, în care Iisus este „Cuvîntul”. Iisus îl iubea pe Lazăr, pentru că îl socotea pregătit pentru a trezi în el „Cuvîntul”. Existau legături între Iisus și familia din Betania. Aceasta înseamnă însă doar că Iisus a pregătit în această familie tot ceea ce trebuia să ducă la marele act final al dramei: învierea lui Lazăr. Acesta este ucenicul lui Iisus. El se prezintă în așa fel, încît Iisus poate fi sigur că o dată cu el se va săvîrși învierea. Actul final al unei drame a învierii consta într-o acțiune simbolică, revelînd spiritualul. Dictonul „mori și devino” nu trebuie să fie doar înțeles de către om, ci chiar

¹ „Cabirii”, în sensul vechii mistici, sînt ființe cu o conștiință aflată mult deasupra actualei conștiințe a omului. Prin inițiere - asta vrea să spună Schelling - omul însuși se ridică deasupra conștiinței sale actuale, la o conștiință superioară.

împlinit într-o acțiune spiritual-reală. Elementul pămîntesc de care, în sensul misteriiilor, omul superior are a se rușina, trebuia lepădat. Omul pămîntesc trebuia să moară de o moarte simbolic-reală. Faptul că atunci trupul său era cufundat timp de trei zile într-un somn de somnambul poate fi caracterizat totuși - față de măreția transformării vieții care se petrecea - doar ca un proces exterior, căruia îi corespunde unul spiritual incomparabil mai important. Dar această acțiune era și evenimentul care împărțea în două viața misticului. Cine nu cunoaște într-un mod viu conținutul superior al unor asemenea acțiuni nu este capabil să le înțeleagă. Ele îi pot fi aduse mai aproape doar printr-o comparație. - Întregul conținut al *Hamlet*-ului shakespeareian poate fi redat rezumat în cîteva cuvinte. Cine își însușește aceste cuvinte poate, într-un anumit sens, să spună că cunoaște conținutul lui *Hamlet*. Și, logic, îl și cunoaște. Altfel însă îl cunoaște cel care lasă să acționeze asupra sa întreaga bogăție a lucrării lui Shakespeare [șecspir]. Prin sufletul său el a obținut un conținut de viață, care nu poate fi înlocuit printr-o simplă descriere. Ideea lui *Hamlet* a devenit pentru el o experiență artistică, personală. - Prin procesul magic-semnificativ legat de inițiere în om se petrece, pe o *treaptă superioară*, un proces asemănător. Omul trăiește simbolic ceea ce dobîndește spiritual. Cuvîntul „simbolic” este înțeles aici în sensul că un fapt exterior se petrece, ce-i drept, ca realitate senzorială, dar este totuși, ca atare, un simbol. Avem de-a face nu cu un simbol ireal, ci cu unul *real*. Timp de trei zile trupul pămîntesc a fost într-adevăr mort. Din moarte se înalță viața cea nouă. Această viață a supraviețuit morții. Omul a dobîndit încrederea în noua viață. - Așa a fost cu Lazăr. Iisus l-a pregătit pentru înviere. Este vorba de o boală simbolic-reală. De o boală care este o inițiere și care, după trei zile, duce la o viață cu adevărat nouă.¹

¹ Ceea ce se descrie aici se referă la vechile inițieri, care aveau într-adevăr nevoie de o stare de somn timp de trei zile. Nici una din inițierile reale

Lazăr este gata să săvârșească această acțiune. El se învăluie în veșmîntul miștilor. Se închide într-o stare de absență a vieții, ce este în același timp o moarte simbolică. Iar Iisus vine atunci cînd se împliniseră cele trei zile. „Au ridicat deci piatra, iar Iisus Și-a ridicat ochii în sus și a zis: Părinte îți mulțumesc că M-ai ascultat” (Joan, 11,41). Tatăl îl ascultase pe Iisus, căci Lazăr ajunsese la actul final din marea dramă a cunoașterii. Lazăr înțelesese cum se ajunge la înviere. Se săvîrșise o inițiere în misterii. Se petrecea ceea ce, în întreaga Antichitate, se înțelegea printr-o asemenea inițiere. Acest lucru se săvîrșise prin Iisus, ca inițiator. Așa fusese imaginată totdeauna unirea cu principiul divin.

Iisus a împlinit cu Lazăr, în sensul străvechilor tradiții, marea minune a prefacerii vieții. Prin aceasta creștinismul s-a legal de misterii. Prin Hristos Iisus însuși, Lazăr devenise un inițiat. Ajunsese astfel capabil să se ridice în lumile superioare. El devenise însă totodată primul inițiat creștin, inițiat de însuși Hristos Iisus. Prin inițiere, Lazăr ajunsese capabil să recunoască faptul că „Cuvîntul”, devenit viu în el, devenise persoană în Hristos Iisus, să recunoască deci că, prin apariția personală sensibilă a celui ce-l trezise, în fața lui se afla aceeași realitate care, în mod spiritual, se revelase în el (în Lazăr). - Din acest punct de vedere sînt semnificative cuvintele lui Iisus (Ioan, 11, 42): „Și Eu știam că întotdeauna Mă ascuți, dar pentru mulțimea care stă împrejur am zis, ca să creadă că Tu M-ai trimis”. Ceea ce înseamnă: se vădește că în Iisus trăiește „Fiul Tatălui”, astfel încît, dacă el trezește în om propria ființă, omul devine mist. Iisus exprimă astfel faptul că în misterii era ascuns sensul vieții, că misteriiile conduceau spre acest sens. El este Cuvîntul cel viu; în el a devenit persoană ceea ce era tradiție străveche. Iar evanghelistul poate

moderne nu are nevoie de aceasta. O astfel de inițiere duce, dimpotrivă, la o trăire mai conștientă; în cadrul dramaturgiei inițierii, conștiența obișnuită nu se micșorează nicicînd.

exprima acest lucru prin propoziția: în el Cuvîntul s-a făcut trup. În Iisus însuși, el poate vedea *un misteriu întrupat*. De aceea *Evanghelia după Ioan* este un misteriu. S-o citim ca și cînd faptele ar fi doar spirit; atunci o vom citi corect. Dacă ar fi scris-o un preot din Antichitate, el ar fi povestit despre un ritual tradițional. Pentru Ioan, acest ritual devine persoană. Devine „viață a lui Iisus”. Dacă un mare cercetător modern (Burckhardt: *Die Zeit Konstantins*) spune despre misterele că ar fi lucruri în legătură cu care „niciodată nu te poți lămuri”, înseamnă că el n-a cunoscut tocmai drumul spre această claritate. Să luăm *Evanghelia după Ioan* și să privim în realitatea simbolic-corporală drama cunoașterii pe care o reprezentau anticii; privirea ne va fi ațintită atunci asupra misterului.

În cuvintele „Lazăre, vino afară” putem recunoaște strigătul cu care inițiatorii-preoți egipteni îi chemau înapoi în viața de toate zilele pe cei care, pentru a muri celor pămîntești și a dobîndi convingerea în legătură cu existența celor veșnice, se supuneau proceselor „inițierii”, procese ce se desfășurau izolat de lume. Dar iată că Iisus a dezvăluit taina misteriilor. Se înțelege că, în ce-l privește pe Iisus, iudeii puteau tot atît de puțin să lase neispășit un asemenea act, pe cît ar fi putut să-l lase grecii, în legătură cu *Eshil*, dacă acesta ar fi trădat tainele misteriilor. Prin inițierea lui Lazăr, Iisus adusese în fața întregii „mulțimi care stă împrejur” un proces care, în sensul vechii înțelepciuni sacerdotale, avea voie să se săvîrșească doar în ascunzișul misterului. Această inițiere trebuia să pregătească înțelegerea „misteriului de pe Golgota”. Înainte, despre ceea ce se săvîrșea cu un astfel de proces inițiativ, puteau ști ceva doar cei care „vedeau”, cu alte cuvinte, cei care fuseseră inițiați; acum, însă, convingerea despre tainele lumilor superioare o puteau dobîndi și aceia care „credeau, chiar dacă nu vedeau”.

APOCALIPSA LUI IOAN

La sfârșitul Noului Testament se află un document remarcabil - Apocalipsa, revelația tainică a Sfântului Ioan. Este suficient să citim doar primele cuvinte pentru a intui caracterul tainic al scrierii: „Descoperirea lui Iisus Hristos pe care I-a dat-o Dumnezeu - ca să arate robilor Săi cele ce trebuie să se petreacă în curînd - acestea sînt trimise în *semne*, prin îngerul lui Dumnezeu, slujitorului său Ioan”. Ceea ce s-a revelat aici este „trimis în *semne*”. Sensul literal nu trebuie deci luat ca atare, ci trebuie căutat un sens mai adînc, pentru care cel literal este doar *semn*. Și alte lucruri însă indică un asemenea „sens tainic”. Ioan se adresează către *șapte* Biserici din Asia. Nu poate fi vorba de niște biserici reale din punct de vedere sensibil. Căci numărul *șapte* este simbolicul număr sfînt, care trebuie să fi fost ales tocmai pentru această semnificație simbolică a sa. Numărul real al bisericilor asiatice ar fi fost un altul. Caracterul tainic este sugerat mai departe și de felul cum ajunge Ioan la revelație: „Am fost în *duh* în zi de duminică și am auzit, în urma mea, glas mare de trîmbiță, care zicea: Ceea ce vezi scrie în carte și trimite celor *șapte* Biserici” (1, 10-11). Avem deci de-a face cu o revelație pe care Ioan a primit-o în *duh*. Și este revelația lui *Iisus Hristos*. Ceea ce s-a dezvăluit lumii prin Hristos Iisus apare acoperit într-un sens tainic. Un asemenea sens tainic trebuie deci căutat în învățătura lui Hristos. *Această* revelație se raportează la creștinismul obișnuit, așa cum, în vremurile precreștine, revelația mistică se raporta la religia populară. Apare astfel ca justificată încercarea de a trata această apocalipsă ca pe un misteriu.

Apocalipsa se adresează la *șapte* Biserici. Ce înseamnă aceasta ? Să luăm doar una dintre solii pentru a înțelege sensul. În prima se spune: „Scrie îngerului Bisericii din Efes: Acestea zice Cel Care ține cele *șapte* stele în dreapta sa, Cel Care umblă în

mijlocul celor șapte sfeșnice de aur. Știu faptele tale și osteneala ta și răbdarea ta și cum că nu poți suferi pe cei răi și ai cercat pe cei care se zic pe sine apostoli și nu sînt și i-ai aflat mincinoși. Stăruiești în răbdare și ai tras necazuri pentru numele Meu și nu te-ai lăsat prins de oboseală. Dar am împotriva ta faptul că de dragostea ta cea dintîi te-ai lepădat. Drept aceea adu-ți aminte de unde ai căzut și te pocăiește și fă faptele de mai înainte; iar de nu, vin la tine curînd și voi mișca sfeșnicul tău din locul lui dacă nu te vei pocăi. Ai luat însă partea bună că urăști faptele nicolaiților, pe care le urăsc și eu. Cine are urechi să audă ceea ce Duhul zice Bisericii: Celui care va birui îi voi da să mănînce din pomul vieții, care este în raiul lui Dumnezeu” (2, 1-7). - Aceasta este solia adresată îngerului primei Biserici. Îngerul, pe care trebuie să ni-l imaginăm ca pe un spirit al comunității, se află pe drumul trasat în creștinism. El este capabil să-i deosebească pe falșii adepți ai creștinismului de cei adevărați. El vrea să fie creștin; și-a întemeiat lucrarea pe numele lui Hristos. Dar acesta îi cere să nu-și închidă prin nici un fel de rătăcirii drumul spre dragostea cea dintîi. Îi este înfățișată posibilitatea ca, din cauza unor asemenea rătăcirii, să urmeze o direcție falsă. Prin Hristos Iisus este trasat drumul pentru a ajunge la cele divine. Pentru a progresa în sensul în care s-a dat primul impuls este nevoie de răbdare. Se poate să ți se pară prea curînd că ai prins sensul adevărat. Aceasta se întîmplă atunci cînd te lași condus prin Hristos o bucată de drum, dar apoi părăsești această călăuzire, dăruindu-te unor reprezentări false în legătură cu ea. Și astfel cazi din nou în elementul omenesc inferior. Te abați de la „dragostea cea dintîi”. Știința legată de cele senzorial-intelectuale este înălțată într-o sferă superioară prin aceea că se spiritualizează, se îndumnezeiește întru înțelepciune. Dacă nu ajunge la această înălțare, rămîne în cele trecătoare. Hristos Iisus a arătat drumul către principiul veșnic. Știința trebuie să urmeze cu

neslăbită stăruință drumul care o conduce spre îndumnezeire. Ea trebuie să meargă în iubire pe urmele care o preschimbă în înțelepciune. Nicolaiții erau o sectă ce lua creștinismul prea ușor. Ei vedeau doar un singur lucru, și anume că Hristos este Cuvîntul divin, înțelepciunea veșnică, care s-a născut în om. Prin urmare, conchideau ei, înțelepciunea umană este Cuvîntul divin. Potrivit acestui lucru, pentru a înfăptui în lume divinul, n-ar mai fi trebuit decît să alergi după știința omenească. Dar nu așa poate fi interpretat sensul înțelepciunii creștine. Știința, care la început este înțelepciune umană, este tot atît de trecătoare ca toate celelalte, dacă nu s-a transformat mai întîi în înțelepciune divină. Tu nu ești așa, spune „Spiritul” îngerului din Efes; tu n-ai bătut doar la ușa înțelepciunii umane. Tu ai pășit cu stăruință pe drumul creștinismului. Dar să nu crezi că nu este nevoie de dragostea cea dintîi, dacă e să ajungi la țintă. Pentru aceasta este nevoie de o dragoste care să depășească cu mult orice dragoste pentru altceva. Doar o asemenea dragoste este „dragostea cea dintîi”. Drumul spre cele divine este unul fără sfîrșit; și trebuie să înțelegi că, dacă ajungi pe prima treaptă, acest lucru poate fi doar o pregătire pentru a urca pe trepte tot mai înalte. Am arătat astfel, prin prima dintre solii, cum trebuie ele tălmăcite. Într-un mod asemănător poate fi aflat sensul celorlalte.

Cînd se întoarce, Ioan văzu „șapte sfeșnice de aur”, iar „în mijlocul sfeșnicelor pe Cineva asemenea cu Fiul Omului, îmbrăcat în veșmînt lung pînă la picioare și încins pe sub sîn, cu un brîu de aur; capul Lui și părul Lui erau albe ca lîna albă și ca zăpada, și ochii Lui ca para focului”. Sîntem lămuriți (cap. 1, 20) că „sfeșnicele cele șapte sînt șapte Biserici”. Se exprimă astfel faptul că sfeșnicele sînt șapte căi diferite de a ajunge la cele divine. Ele sînt, toate, mai mult sau mai puțin nedesăvîrșite. Fiul Omului „avea în mîna Lui cea dreaptă șapte stele” (vers 16). „Cele șapte stele sînt îngerii celor șapte

Biserici" (vers 20). „Spiritele călăuzitoare” cunoscute din înțelepciunea misteriiilor (daimoni) au devenit aici îngeri călăuzitori ai „Bisericilor”. Aceste Biserici sînt prezentate astfel ca trupuri pentru entități spirituale. Iar îngerii sînt sufletele *acestor* „trupuri, după cum sufletele omenești sînt puterile călăuzitoare ale trupurilor omenești. Bisericile sînt căi ce duc la cele divine, într-un mod nedesăvîrșit; iar sufletele-Biserici trebuiau să devină călăuzitori pe aceste căi. Pentru aceasta, ele însele trebuie să devină astfel, încît, pentru ele, conducător să fie Ființa celui care are în dreapta sa „cele șapte stele”. „Și din gura Lui ieșea o sabie ascuțită cu două tăișuri, iar fața Lui era ca soarele cînd strălucește în puterea lui” (1, 16). Și în înțelepciunea misteriiilor exista această sabie. Candidatul la inițiere era înspăimîntat cu ajutorul unei „săbii trase”. Aceasta face trimitere la situația în care ajunge cel care vrea să parvină la experiența Divinului, la faptul că, pentru acest ins, „chipul” înțelepciunii „luminează ca soarele cînd strălucește în puterea lui”. Printr-o asemenea situație trece și Ioan. Ea trebuie să-i pună la încercare tăria. „Și cînd L-am văzut, am căzut la picioarele Lui ca un mort. Și el a pus mîna dreaptă peste mine, zicînd: nu te teme” (vers 17). Candidatul la inițiere trebuie să parcurgă experiența unor trăiri, de care omul altminteri are parte doar la trecerea prin moarte. Cel care îl conduce trebuie să-l călăuzească dincolo de tărîmul în care nașterea și moartea au importanță. Inițiatul pășește într-o viață nouă: „am fost mort și, iată, sînt viu, în vecii vecilor, și am cheile morții și ale iadului” (1, 18). - Pregătît astfel, Ioan este condus spre tainele existenței. „După acestea m-am uitat și iată o ușă era deschisă în cer și glasul cel dintîi - glasul ca de trîmbiță, pe care l-am auzit vorbind cu mine - mi-a zis: Suie-te aici și îți voi arăta cele ce trebuie să fie după aceasta” (4,1). Soliile adresate celor șapte duhuri ale Bisericilor îi vestesc lui Ioan ceea ce trebuie să se întîmple în

lumea senzorial-fizică pentru a pregăti calea pentru creștinism; ceea ce vede el, apoi, „în spirit” îl conduce spre obîrșia spirituală a lucrurilor, ascunsă în spatele evoluției fizice, dar care, ca viitoare epocă spiritualizată, trebuie adusă prin evoluția fizică. Ceea ce trebuie să se întîmple în viitor inițiatul trăiește ca eveniment spiritual în prezent. „Și îndată am fost în duh; și iată, un tron era în cer și pe tron ședea Cineva. Și Cel Care ședea semăna la vedere cu piatra de iasp și de sardiu, iar de jur împrejurul tronului era un curcubeu, cu înfățișarea smaraldului.” Astfel obîrșia lumii sensibile este descrisă în imaginile în care se înveșmîntează ea pentru văzător. „Și douăzeci și patru de scaune înconjurau tronul și pe scaune douăzeci și patru de bătrîni, șezînd, îmbrăcați în haine albe și purtînd pe capetele lor cununi de aur” (cap. 4, l-4). - Entități, care au înaintat mult pe cărarea înțelepciunii, înconjoară deci obîrșia existenței pentru a privi ființa sa nemărginită și a depune mărturie despre ea. „Iar în mijlocul tronului și împrejurul tronului erau patru ființe, pline de ochi, dinainte și dinapoi. Și ființa cea dintîi era asemenea leului, a doua ființă asemenea vițelului, a treia ființă avea față ca de om, iar a patra ființă era asemenea vulturului care zboară. Și cele patru ființe, avînd fiecare din ele cîte șase aripi, sînt pline de ochi, de jur împrejur și pe dinăuntru, și odihnă nu au, ziua și noaptea, zicînd: Sfînt, Sfînt, Sfînt, Domnul Dumnezeu, Atotțiiitorul, Cel Care era și Cel Care este și Cel Care vine.” Nu este greu să recunoaștem că cele patru ființe înseamnă viața suprasensibilă, care stă la temeiul formelor de viață sensibile. Ele își înalță glasurile mai tîrziu, după ce răsună trîmbițele, adică atunci cînd viața întipărită în forme sensibile s-a transformat în viață spirituală.

Cel care ședea pe tron ține în mîna dreaptă cartea în care este arătată calea către suprema înțelepciune (cap. 5, 1). Doar unul singur este vrednic să deschidă cartea. „Iată, a biruit Leul din

seminția lui Iuda, rădăcina lui David, ca să deschidă cartea și cele șapte peceti ale ei.”¹ Cartea are șapte peceti. Înșeptită este înțelepciunea umană. Precizarea de înșeptită ține

iarăși de caracterul sacru al numărului șapte. Înțelepciunea mistică a lui Filon consideră drept *pecete* veșnicele idei cosmice care se exprimă în lucruri. Înțelepciunea umană caută aceste idei ale creațiunii. Dar abia în cartea pecetluită cu ele se află adevărul divin. Mai întâi trebuie dezvăluite ideile fundamentale ale creației, trebuie desfăcute pecetile, pentru ca apoi să se reveleze ceea ce se află în carte. Iisus, Leul, poate să desfacă pecetile. El a imprimat ideilor creației o direcție care, atunci când este urmărită, conduce la înțelepciune. - Mielul, care a fost înjunghiat și care L-a răscumpărat pe Dumnezeu cu sîngele său, Iisus, care L-a purtat în sine pe Hristos, care a trecut deci în cel mai înalt sens prin misterul vieții și al morții, deschide cartea (cap. 5, 9-10). Și ființele explică ceea ce știu în legătură cu fiecare din peceti (cap. 6). La desfacerea primei peceti, lui Ioan i se arată un cal alb pe care stă un călăreț cu un arc. Iese la iveală prima putere cosmică, o întrupare a gândului creator. Ea este condusă de către noul călăreț, de către creștinism, în direcția cuvenită. Conflictul se stinge prin noua credință. La desfacerea celei de a doua peceti apare un cal roșu, pe care iarăși se află un călăreț. El ia de pe pămînt *pacea*, cea de a doua putere cosmică, pentru ca omenirea să nu neglijeze, printr-o comportare nepăsătoare, cultivarea celor divine. La cea de a treia desfacere de pecete se arată puterea cosmică a dreptății, îndrumată de către creștinism; la cea de a patra, puterea religioasă, căreia creștinismul îi conferă un nou prestigiu. - Semnificația celor patru ființe apare astfel limpede. Ele sînt cele patru puteri cosmice fundamentale, care

¹ Aici, semnificațiile simbolurilor apocaliptice pot fi lămurite doar pe scurt. În toate aceste lucruri am putea, desigur, pătrunde mult mai adînc. Dar nu intră în cadrul acestei cărți.

trebuie să primească prin creștinism o nouă călăuzire: războiul (leul), munca pașnică (vițelul), dreptatea (ființa cu înfățișare omenească) și elanul religios (vulturul). Semnificația celei de a treia ființe se lămurește din faptul că, la desfacerea celei de a treia peceti, se spune : „Măsura de grâu un dinar, și trei măsuri de orz un dinar” (6, 6), iar călărețul are un cântar. La desfacerea celei de a patra peceti se arată un călăreț, numele lui fiind „moartea, iar iadul se ținea după el”. Călărețul este dreptatea religioasă (cap. 6, 8).

Iar când se desface cea de a cincea pecete, apar sufletele acelor care au lucrat în sensul creștinismului. Însăși ideea de creație întrupată în creștinism își face aici apariția. Dar prin acest creștinism este avută în primul rînd în vedere doar prima comunitate creștină, care este trecătoare, la fel ca celelalte forme de creație. Este desfăcută cea de-a șasea pecete (cap.7); se arată faptul că lumea spirituală a creștinismului este o lume veșnică. Poporul, din care însuși creștinismul s-a născut, apare plin de această lume spirituală. S-a sfințit prin propria sa creație. „Și am auzit numărul celor pecetluiți: o sută patruzeci și patru de mii de pecetluiți, din toate semințiile fiilor lui Israel” (cap. 7,4). Aceștia sînt cei care s-au pregătit pentru cele veșnice înainte de a exista un creștinism și care au fost transformați prin impulsul lui Hristos. - Urmează desfacerea celei de-a șaptea peceti. Devine clar ceea ce trebuie într-adevăr să devină *adevăratul* creștinism al lumii. Apar cei șapte îngeri, care „stau înaintea lui Dumnezeu” (cap. 8,2). Acești șapte îngeri sînt iarăși duhurile încreștinate din vechile viziuni cu caracter misteric. Sînt deci spiritele care conduc în chip cu *adevărat* creștin la contemplarea lui Dumnezeu. Ceea ce se săvîrșește acum este, prin urmare, chiar o călăuzire la Dumnezeu; este o „inițiere”, din care se împărtășește Ioan. Cele vestite de ea sînt însoțite de semnele indispensabile inițierilor. Trîmbițează întîiul inger. „Și s-a pornit

grindină și foc amestecat cu sînge și au căzut pe pămînt; și a ars din pămînt a treia parte, și a ars din copaci a treia parte, iar iarba verde a ars de tot" (8, 7). Și la fel se întîmplă la vestirile, la sunetele de trîmbiță ale celorlalți îngeri. - De aici se vede și că nu era vorba de o inițiere în sensul vechi, ci de una nouă, care trebuia să ia locul celei vechi. Creștinismul nu trebuia să fie, ca vechile misterii, rezervat doar cîtorva aleși. El trebuia să aparțină întregii omeniri. Creștinismul trebuia să fie o religie populară, adevărul trebuia pregătit pentru oricine „are urechi să audă”. Vechii miști erau aleși dintre mulți; trîmbițele creștinismului răsună pentru oricine le poate auzi. Ține de fiecare om să se apropie de el. De aceea însă și grozăviile care însoțesc această inițiere a omenirii apar exacerbate pînă la monstruos. Ceea ce se va petrece într-un viitor îndepărtat cu Pămîntul și locuitorii lui i se dezvăluie lui Ioan la inițierea sa. La bază stă ideea că inițiatul în lumile superioare vede dinainte ceea ce, pentru lumea inferioară, se realizează abia în viitor. Cele șapte solii reprezintă importanța creștinismului pentru prezent; cele șapte peceti reprezintă ceea ce se pregătește în prezent, prin creștinism, pentru viitor. Pentru cel neinițiat, viitorul este învăluit, pecetluit; în inițiere, viitorul se dezvăluie. Cînd epoca pămîntească, la care s-au referit cele șapte solii, va fi trecut, va începe o epocă mai spirituală. Atunci viața nu va mai curge așa cum apare în formele sensibile, ci va fi și sub aspect exterior o copie a chipurilor ei suprasensibile. Aceste chipuri suprasensibile sînt reprezentate prin cele patru animale și prin celelalte imagini din peceti. Într-un viitor încă și mai îndepărtat va apare acel chip al pămîntului, pe care inițiatul îl trăiește prin trîmbițe. Astfel inițiatul face în mod profetic experiența a ceea ce urmează să se întîmple. Iar inițiatul în sens creștin face experiența felului cum impulsul lui Hristos pătrunde și lucrează mai departe în viața pămîntească. După ce

s-a arătat cum tot ceea ce ține prea mult de cele trecătoare pentru a ajunge la adevăratul creștinism a aflat moartea, apare puternicul înger cu cărticica deschisă și i-o dă lui Ioan (cap.10, 9): „Și mi-a răspuns: Ia-o și mănînc-o și va amărî pîntecele tău, dar în gura ta va fi dulce ca mierea”. Deci cărticica trebuie să fie nu numai *citită* de Ioan, ci asimilată în sine cu totul; el trebuie să se pătrundă de conținutul ei. La ce ajută întreaga cunoaștere, dacă omul nu se lasă, pe de-a-ntregul, pătruns în mod viu de ea? Înțelepciunea trebuie *trăită*; omul nu trebuie doar să cunoască cele divine, trebuie să se îndumnezeiască. O astfel de înțelepciune, așa cum se află în carte, face ca natura vremelnică să devină dureroasă: „va amărî pîntecele tău”; dar ea ferește cu atît mai mult natura veșnică: „dar în gura ta, ea va fi dulce ca mierea”. - Doar printr-o asemenea inițiere creștinismul poate deveni o prezență pe pămînt. El ucide tot ce ține de natura trecătoare. „Și trupurile lor vor zăcea pe ulițele cetății celei mari, care se cheamă, duhovnicește, Sodoma și Egipt, unde a fost răstignit și Domnul lor” (11, 8). Cei avuți aici în vedere sînt mărturisitorii lui Hristos. Aceștia vor fi maltratați de către forțele vremelniciei. Ceea ce va fi însă maltratată sînt doar trecătoarele mădulare ale naturii umane, asupra cărora aceste forțe vor fi biruit atunci în adevăratele lor entități. Destinul lor va fi astfel o copie a destinului arhetipal al lui Hristos Iisus. „Duhovnicește, Sodoma și Egipt” reprezintă un simbol pentru viața care stăruie în cele trecătoare și nu se transformă prin impulsul lui Hristos. Hristos este răstignit *pretutindeni* în natura inferioară. Acolo unde această natură inferioară învinge, totul rămîne mort. Cadavrele oamenilor acoperă piețele orașelor. Vor depăși o asemenea situație cei care îl duc la înviere pe Hristos cel răstignit, care aud trîmbița celui de-al șaptelea înger: „Împărăția lumii a ajuns a Domnului nostru și a Hristosului Său și va împărăți în vecii vecilor” (11,15). „Și s-a deschis templul lui Dumnezeu, cel din

cer, și s-a văzut în templu chivotul legământului Său" (11,19). În viziunea acestor evenimente, pentru inițiat se reînnoiește străvechea luptă dintre natura inferioară și cea *superioară*. Căci toate cele prin care candidatul la inițiere trebuia să treacă mai întâi trebuie să se repete în cel care umblă pe căile creștine. Așa cum odinioară Osiris era amenințat de Typhon cel rău, tot astfel și acum trebuie învinși „balaurul cel marc, șarpele cel de demult” (12,9). Femeia, sufletul omenesc, naște știința inferioară, care dacă nu se ridică la înțelepciune este o putere potrivnică. Omul trebuie să străbată această știință inferioară. Aici, în Apocalipsă, această știință inferioară apare ca „șarpele cel de demult”. Dintotdeauna, în orice înțelepciune mistică, șarpele a fost simbolul cunoașterii. Omul poate fi ademenit de către acest șarpe, de către cunoaștere, dacă nu face ca în sine să se ridice Fiul divin, cel care îi strivește șarpelui capul. „Și aruncat a fost balaurul cel mare, șarpele cel de demult, care se cheamă diavol și satana, cel care înșală toată lumea, aruncat a fost pe pământ și îngerii lui aruncați au fost cu el” (12,9). Putem deduce din aceste cuvinte ce voia să fie creștinismul. Un nou fel de inițiere. Ceea ce se realizase în misterii trebuia realizat acum într-o formă nouă. Căci și în acestea șarpele trebuia învins. Dar acest lucru nu trebuia să se întâmple ca mai înainte. Locul numeroaselor misterii trebuia luat de misteriu unic, misteriu primordial, cel hristic. Iisus, în care Logosul s-a făcut trup, trebuia să fie inițiatorul unei întregi omeniri. Iar această omenire trebuia să devină propria sa comunitate de miști. Trebuia să aibă loc nu o separare a celor aleși, ci o reunire a tuturor. Fiecare om trebuia, pe măsura maturității sale, să poată deveni un mist. Solia răsună pentru toți; cine are urechi s-o audă, acela grăbește să-i afle tainele. Glasul inimii trebuie să decidă pentru fiecare în parte. Nu era nevoie ca unul sau altul să fie condus în templele de misterii, ci trebuia ca Cuvântul să fie rostit către toți; unul

este în stare să-l audă mai puternic, altul mai puțin. Măsura în care poate fi inițiat omul este lăsată pe seama daimonului, a îngerului din propriul său piept. Lumea întreagă este un templu de misterii. Să fie fericiți nu numai aceia care, în temple speciale de misterii, *văd* înfăptuiri minunate, care să le dea o cheazășie pentru cele veșnice, ci „Fericiți cei care n-au văzut și au *crezut*.” Se prea poate ca, la început, aceștia să bîjbîie în întuneric, dar, probabil, lumina va ajunge și la ei. Nimănui nu trebuie să i se ascundă nimic; pentru fiecare drumul trebuie să stea deschis.

- În continuare, în Apocalipsă sînt apoi istorisite clar pericolele care-i pîndesc pe creștini din partea anticreștinilor și cum, cu toate acestea, creștinii vor trebui apoi să învingă. Toți ceilalți zei se contopesc într-o unică divinitate creștină: „Și cetatea nu are trebuință de soare, nici de lună, ca să o lumineze, căci slava lui Dumnezeu a luminat-o și făclia ei este Mielul” (21, 23). Misteriul „Revelației sf. Ioan” este faptul că misteriile nu trebuie să mai fie închise. „Apoi mi-a zis: Sa nu pecetluiești cuvintele proorociei acestei cărți, căci vremea este aproape” (22, 10).

- Ceea ce credea autorul Apocalipsei despre legătura Bisericii sale cu vechile Biserici: iată ce a prezentat el. El a voit să se exprime despre misteriile însele într-un misteriu spiritual. Autorul și-a scris misteriiul său pe insula *Patmos*. „Revelația” pare s-o fi avut într-o *grotă*. Cele relatate exprimă însuși caracterul mistic al revelației.

- Prin urmare, creștinismul a apărut din misterii. Înțelepciunea sa s-a născut ca un misteriu în însăși Apocalipsa; dar ca un misteriu care vrea să treacă dincolo de cadrul vechii lumi a misteriilor. Misteriul singular trebuie să devină misteriu universal.

- Faptul că aici se spune că tainele misteriilor ar fi fost dezvăluite prin creștinism, iar apoi că trăirea viziunilor spirituale ale apocalipticului este considerată totuși un misteriu creștin poate apărea ca o contradicție. Contradicția se rezolvă de îndată ce reflectăm asupra faptului că

tainele vechilor misterii au fost dezvăluite prin evenimentele din Palestina. S-a dezvăluit astfel ceea ce înainte era învăluit în misterii. Noua taină este acum ceea ce a fost introdus în evoluția cosmică odată cu apariția lui Hristos. Vechiul inițiat trăia în lumea spirituală felul cum evoluția trimitea la încă „ascunsul Hristos”; inițiatul creștin experimentează efectele ascunse ale „Hristosului revelat”.

IISUS ȘI FUNDALUL SĂU ISTORIC

În înțelepciunea misteriiilor trebuie căutat solul din care a răsărit, dezvoltându-se, spiritul creștinismului. Nu era nevoie decât de o extindere considerabilă a convingerii fundamentale că acest spirit ar trebui introdus în *viață* într-o măsură mai mare decât s-a petrecut acest lucru prin însăși ființa misteriiilor. Dar o asemenea convingere era împărtășită de cercuri largi. N-avem decât să ne gândim la modul de viață al esenienilor și terapeuților, care au existat cu mult înainte de apariția creștinismului. Esenienii erau o sectă iudaică închisă în sine care număra, pe timpul lui Hristos, vreo 4.000 de membri. Ei alcătuiau o comunitate care cerea membrilor ei să ducă o viață de așa natură, încât să se dezvolte în adâncul sufletului o sine superioară, determinând astfel o re-naștere. Cel care candida la primirea în comunitate era supus unui examen sever de verificare a maturității sale în vederea pregătirii pentru o viață superioară. Cine era primit trebuia să treacă printr-o perioadă de încercare. Trebuia depus un jurământ solemn, acela de a nu trăda străinilor tainele felului lor de viață. Viața se preta la înăbușirea naturii inferioare din om, pentru ca astfel spiritul ce dormitează în el să se trezească. Cel care trăise în sine spiritul pînă la un anumit nivel, acela era înălțat la un grad superior al ordinului și se bucura de o autoritate corespunzătoare, dobîndită nu prin constrîngere exterioară, ci condiționată firesc de convingerile fundamentale. - Înrușiți cu esenienii erau terapeuții, care locuiau în Egipt. Putem găsi orice informație legată de felul de viață al acestora într-o scriere a filosofului Filon - *Despre viața contemplativă*. (Disputa în legătură cu autenticitatea acestei scrieri trebuie considerată azi ca încheiată, iar presupunerea că Filon a descris într-adevăr viața unei comunități care a existat cu mult înaintea creștinismului și pe care el o cunoștea foarte bine trebuie privită ca întemeiată. În legătură cu aceasta,

vezi G. R. Mead: *Fragmente eines verschollenen Glaubens*, Leipzig, 1902.) E suficient să ne oprim doar la câteva pasaje din această scriere, pentru a vedea despre ce este vorba. „Locuințele membrilor comunității sînt din cale afară de simple, oferind doar ocrotirea necesară împotriva arșitei solare și a frigului excesiv. Locuințele nu sînt înghesuite unele în altele ca în orașe, căci vecinătatea este mai puțin atrăgătoare pentru cel care caută singurătatea; nici nu se află la prea mare depărtare unele de altele, pentru a nu îngreua legăturile prietenești, la care țin atît de mult, și pentru a-și putea acorda cu ușurință ajutor în cazul vreunui atac tîlhăresc. În fiecare locuință este un spațiu sfințit, numit templu sau mănăstire, o încăpere mică, o cameră sau o chilie, în care ei se ocupă de tainele *vieții superioare*... Ei au, de asemenea, lucrări ale unor scriitori vechi, care le-au îndrumat odinioară școala și le-au lăsat multe lămuriri privitoare la metoda obișnuită în scrierile alegorice... Explicarea scrierilor sfinte este îndreptată la ei spre sensul *mai adînc* al istorisirilor alegorice.” - Vedem deci că este vorba de o generalizare a ceea ce era cultivat și în cercurile mai restrînse ale misteriiilor. Numai că o asemenea generalizare atenuază caracterul lor sever. - Comunitățile de esenieni și terapeuți marchează trecerea firească de la misterii la creștinism. Dar, din ceea ce era o problemă de sectă, creștinismul voia să facă o problemă a omenirii. În felul acesta, se dădea în mod natural temeiul unei mai ample atenuări a caracterului sever.

Din existența unor asemenea secte ne dăm seama în ce măsură era coaptă acea vreme pentru a înțelege taina lui Hristos. În misterii, omul era pregătit în mod artificial pentru ca, pe treapta corespunzătoare, în sufletul său să se deschidă lumea spirituală superioară. În cadrul comunității de esenieni sau terapeuți se căuta, printr-un mod de viață corespunzător, maturizarea sufletului în vederea trezirii „omului superior”. Un pas mai departe este

deci de a ajunge la presimțirea că o individualitate omenească ar putea evolua, în repetate vieți pămîntești, spre tot mai înalte și mai înalte trepte de desăvîrșire. Cine putea întrezări asemenea lucruri putea, de asemenea, și să presimtă că în Iisus se arătase o individualitate de înaltă spiritualitate. Pe cît de superioară spiritualitatea, pe atît de mare posibilitatea împlinirii unor lucruri importante. În felul acesta, individualitatea lui Iisus a putut ajunge capabilă să împlinească acea faptă la care *Evangheliile* se referă atît de misterios prin evenimentul botezului lui Ioan și pe care ele, în felul cum fac acest lucru, o descriu totuși atît de clar ca pe ceva important. - Personalitatea lui Iisus a devenit capabilă să primească în propriul suflet pe Hristos, Logosul, așa încît acesta se făcu în ea trup. De la această primire, „Eul” lui Iisus din Nazaret este Hristos, personalitatea exterioară fiind purtătorul Logosului. Evenimentul acesta, prin care „Eul” lui Iisus devine Hristos, este reprezentat prin botezul lui Ioan. În epoca misteriiilor, „unirea cu spiritul” era pentru puțini oameni chestiunea candidaților la inițiere. La esenieni, o întreagă comunitate trebuia să se străduiască timp de o viață, pentru ca astfel membrii ei să poată ajunge la „unire”; prin evenimentul hristic, în fața întregii omeniri trebuia pus ceva - tocmai faptele lui Hristos -, așa încît „unirea” să poată fi o chestiune de cunoaștere aparținînd întregii omeniri.

DESPRE ESENȚA CREȘTINISMULUI

Influența cea mai profundă asupra adeptilor creștinismului trebuia s-o exercite faptul că principiul divin, Cuvîntul, Logosul veșnic nu-i mai întîmpina în întunericul tainic al misterului, ca spirit doar, ci, dacă vorbeau despre acest Logos, ei erau întotdeauna îndrumați spre persoana istorică, omenească a lui Iisus. Înainte, în cadrul realității, acest Logos putea fi văzut fiindînd doar pe diferitele trepte ale desăvîrșirilor umane. Puteau fi observate diferențele subtile, intime din existența spirituală a personalității și se putea vedea în ce mod și în ce grad era viu Logosul în personalitățile singulare ce căutau inițierea. Un grad superior de maturitate trebuia considerat drept o treaptă superioară de evoluție a existenței spirituale. Treptele premergătoare acestui nivel trebuiau căutate într-o viață spirituală încheiată. Iar viața prezentă putea fi considerată drept treaptă premergătoare a viitoarelor trepte de evoluție spirituală. Păstrarea forței spirituale a sufletului, veșnicia acestei forțe putea fi afirmată, în sensul învățăturii oculte iudaice (*Cartea Zohar*) astfel: „Nimic în lume nu se pierde, nimic nu cade în deșertăciune, nici măcar cuvintele și glasul omului; totul își are locul și rostul său”. Personalitatea, una, era doar o metamorfoză a sufletului, care se transformă de la personalitate la personalitate. Viața singulară a personalității intra în discuție doar ca o verigă de evoluție dintr-un lanț ce arată spre înainte și spre înapoi. - Acest Logos, care se transformă, a fost condus prin creștinism de la personalitatea singulară la personalitatea *unică* a lui Iisus. Ceea ce înainte era împărțit asupra întregii lumi, acum era întrunit într-o singură persoană. Iisus a devenit singurul om-Dumnezeu. *Odată*, în Iisus a fost prezent ceva, ce trebuia să-i apară omului drept cel mai mare ideal cu care, în viitor, prin repetatele sale vieți, omul o să se unească tot mai mult. Iisus a luat asupra sa

îndumnezeirea întregii omeniri. În el era căutat ceea ce înainte putea fi căutat doar în propriul suflet. Din personalitatea omului s-a zmulș ceea ce, pînă atunci, fusese găsit în ea însăși ca principiu divin, ca principiu veșnic. Și întreg acest veșnic putea fi privit în Iisus. Nu principiul veșnic din suflet este cel care biruie moartea și se deșteaptă cîndva, prin forța sa, ca principiu divin, ci ceea ce era în Iisus, unicul Dumnezeu, va apare și va deștepta sufletele. De aici rezultă că personalitatea capătă o semnificație absolut nouă. I-a fost luat principiul veșnic, nemuritor. A rămas, ca atare, de prisos pentru sine. Dacă nu voiai să tăgăduiești veșnicia, trebuia să-i atribui chiar acestei personalități nemurirea. Credința în veșnica transformare a sufletului a fost înlocuită de credința nemuririi personale. Această personalitate a dobîndit o infinită importanță, fiind singurul lucru ce ținea de om. - De atunci nu mai există nimic între personalitate și nemărginitul Dumnezeu. Față de El trebuie să te așezi într-un raport nemijlocit. Nu mai erai capabil de îndumnezeire, într-o măsură mai mare sau mai mică; erai un simplu om și stăteai față de Dumnezeu într-un raport nemijlocit, dar exterior. Cel care cunoștea vechea viziune a misteriiilor trebuia să simtă acest lucru ca pe o nuanță absolut nouă în concepția despre lume. În această situație se aflau numeroase personalități ale primelor veacuri creștine. Ei cunoșteau metoda misteriiilor; dacă voiau să devină creștini, trebuiau să se debaraseze de această metodă veche. Acest lucru a fost de natură să declanșeze în ei cele mai grave lupte sufletești. Ei au căutat în cele mai diferite chipuri o împăcare între cele două direcții ale concepției despre lume. Scrierile primelor veacuri creștine oglindesc această luptă. Atît scrierile păgînilor, care erau atrași de măreția creștinismului, cît și cele ale creștinilor, cărora le era greu să renunțe la metoda misteriiilor. Încet-încet, creștinismul crește ridicîndu-se din ființa misteriiilor. Convingerile creștine sînt expuse sub

forma adevărilor misteriiilor, înțelepciunea misteriiilor este îmbrăcată în cuvintele creștinismului. Clement Alexandrinul, scriitorul creștin de formație păgînă (mort în 217 d.H.), oferă în legătură cu aceasta un exemplu: „De aceea Domnul n-a oprit să se facă bine sîmbăta, ci a îngăduit «celor care pot purta» să ia parte la dumnezeieștile taine și la acea lumină sfîntă. - La fel Domnul n-a descoperit multora cele care nu erau destinate celor mulți, ci la puțini pe care îi știa că li se cuvine, care puteau să le primească și să-și formeze sufletul după ele; acelea sînt tainice ca și Dumnezeu; ele se încredințează cuvîntului, nu literei, nu scrisului. - «Dumnezeu a dat Bisericii «pe unii apostoli, pe alții prooroci, pe alții evangheliști, pe alții păstori și învățători, pentru desăvîrșirea sfinților, pentru lucrul slujirii, pentru zidirea trupului lui Hristos.»” Personalitățile încearcă în chipul cel mai diferit să afle calea de la concepțiile vechi la cele creștine. Și cel care crede că se află pe drumul cel drept îi consideră pe ceilalți eretici. În tot acest timp, Biserica se consolidează tot mai mult ca instituție exterioară. Pe măsură ce forța ei creștea, calea pe care - prin hotărîrile sinoadelor, prin stabilire exterioară - o recunoștea ca fiind calea cea dreaptă înlocuia cercetarea personală. Biserica decidea cine se abătuse prea mult de la adevărul divin păzit de ea. Noțiunea de „eretic” se conturează tot mai clar. În primele veacuri ale creștinismului, căutarea căii divine era o chestiune personală într-o măsură mult mai mare decît în veacurile de mai târziu. Trebuia străbătut mai întîi un lung drum pentru ca, apoi, convingerea lui Augustin să devină posibilă: „Eu n-aș crede în Evanghelie, dacă mar îndemna la aceasta *autoritatea bisericii catolice*”.

Lupta dintre tipul misteric și cel creștin capătă o reliefare deosebită prin diferitele secte și scriitori „gnostici”. Îi putem considera gnostici pe toți scriitorii din primele veacuri creștine, care căutau un sens mai adînc, spiritual al învățăturilor

creștine. (O strălucită prezentare a evoluției Gnozei [Gnozei] oferă cartea mai sus amintită a lui Mead: *Fragmente eines verschollenen Glaubens*.) Îi înțelegem pe acești gnostici, dacă îi considerăm îmbibați de vechea înțelepciune a misteriiilor și doritori să pătrundă creștinismul din punctul de vedere al misteriiilor. Pentru ei Hristos este Logosul. Ca atare, el este în primul rînd spiritual. Prin esența sa primordială, el nu se poate apropia de om din afară. El trebuie deșteptat în suflet. Dar Iisus cel istoric trebuie să aibă o legătură cu acest Logos spiritual. Aceasta era problema gnostică fundamentală. Unul putea s-o rezolve într-un fel, altul în alt fel. Important rămîne faptul că nu pură tradiție istorică trebuia să ducă la o înțelegere reală a ideii de Hristos, ci înțelepciunea misteriiilor sau filosofia neoplatonică, inspirată din același izvor și înfloritoare în primele veacuri creștine. Se manifesta încredere în înțelepciunea umană și se credea că ea ar putea naște un Hristos, cu care poate fi măsurat Hristosul istoric. Abia în acest fel ar putea fi el înțeles și privit în lumina cea adevărată.

De un interes deosebit din acest punct de vedere este învățătura prezentată în cărțile lui *Dionisie Areopagitul*. Firește, aceste scrieri vor fi menționate abia în secolul VI. Important nu este cînd și unde au fost scrise, ci că ele conțin o prezentare a creștinismului, învelită în întregime în felul de a gândi al filosofiei neoplatonice și într-o viziune spirituală a lumii superioare. Aceasta este în orice caz o formă de prezentare, care aparține primelor veacuri creștine. Pe vremuri, această formă de prezentare se transmitea ca tradiție orală; tocmai în vremurile mai vechi, ceea ce era mai important *nu* era încredințat scrierii. Creștinismul prezentat de scrierile areopagitice ar putea fi considerat drept acel creștinism care ar fi reflectat de oglinda concepției neoplatonice despre lume. Percepția sensibilă îi tulbură omului contemplarea spiritului. El trebuie să depășească cele sensibile. Dar toate

conceptele umane sînt extrase cu precădere din observația senzorială. Se consideră că există ceea ce observă omul sensibil; ceea ce el nu observă este socotit ca neexistînd. De aceea, dacă omul vrea să-și deschidă o perspectivă reală spre cele divine, el trebuie să treacă și dincolo de ceea ce există și ceea ce nu există, căci și acestea, provin în concepția sa din sfera sensibilă. În acest sens, Dumnezeu nu este nici existent, nici ne-existent. El este deasupra existenței (supraexistent). El nu poate fi deci atins cu mijloacele cunoașterii obișnuite, care are a face cu ceea ce există. Trebuie să te ridici deasupra ta, deasupra observației tale senzoriale, a logicii tale raționale și să afli trecerea spre contemplarea spirituală; atunci poți privi presimțitor în perspectiva celor divine. - Dar această divinitate supraexistentă a dat naștere temeliei pline de înțelepciune a lumii, a dat naștere Logosului. Acesta poate fi atins și de forța inferioară a omului. El își manifestă prezența în edificiul universului ca Fiu spiritual al lui Dumnezeu; este mediator între Dumnezeu și om. El poate fi prezent în om pe diferite trepte; el poate fi realizat de o instituție pămîntească, în măsura în care ea unește într-o ierarhie pe oamenii plini de el în diferite feluri. O asemenea „biserica” este Logosul sensibil-real; iar forța care trăiește în ea a trăit în mod personal în Hristosul devenit trup. Prin Iisus, Biserica s-a unit deci cu Dumnezeu, în el își are ea vîrfurile și sensul.

Era limpede pentru întreaga Gnoză că trebuia să cadă de acord cu ideea personalității lui Iisus. Hristos și Iisus trebuiau puși într-un anumit raport. Divinitatea îi fusese luată personalității omenești; într-un fel oarecare, ea trebuia regăsită. Trebuia să existe posibilitatea de a o regăsi în Iisus. Misticul avea a face cu un anumit grad de divinitate din sine și cu personalitatea sa pămîntesc-sensibilă. Creștinul avea a face cu aceasta și cu Dumnezeu desăvîrșit, aflat dincolo de tot ceea ce omenește poate fi atins. Dacă această concepție era respectată cu rigurozitate,

atunci dispoziția mistică fundamentală a sufletului putea fi creată numai dacă acestui suflet, în măsura în care el afla în sine spiritualul superior, i se deschide ochiul spiritual, astfel încât asupra acestuia să cadă lumina iradiind de la Hristosul din Iisus. Unirea sufletului cu forțele sale cele mai înalte este în același timp unire cu Hristosul istoric. Căci mistica este simțire nemijlocită și sesizare a Divinului în propriul suflet. Dar un Dumnezeu care se înalță deasupra a tot ce este omenesc nu poate niciodată să sălășluiască în suflet în adevăratul sens al cuvântului. Gnoza, ca și întreaga mistică creștină de mai târziu, reprezintă strădania de a face ca, într-un fel oarecare, sufletul să se împărtășească totuși nemijlocit din acest Dumnezeu. Aici trebuia să apară mereu o luptă. Nu puteai să găsești în realitate decât principiul *tău* divin, care este însă unul omenesc-divin, este un principiu divin aflat pe o anumită treaptă de evoluție. Dar Dumnezeul creștin este totuși un Dumnezeu anume, desăvârșit în sine. Puteai găsi în tine forța de a năzui în sus, spre el; dai nu puteai considera ca ceea ce trăiești în suflet pe o treaptă oarecare ar fi una cu el. Între ceea ce putea fi recunoscut în suflet și ceea ce creștinismul desemna ca divin, se căsca o prăpastie. Este prăpastia dintre știință și credință, dintre cunoaștere și simțire religioasă. Pentru misticul în sens vechi, această prăpastie nu putea exista. Căci el știa că nu poate cuprinde Divinul decât treptat și știa și de ce îl poate cuprinde doar astfel. Îi era clar că în acest principiu divin cucerit treptat el îl avea totuși pe adevăratul, viul principiu divin; și îi era greu să vorbească despre un principiu divin desăvârșit, închis. Un asemenea mist nu voia deloc să cunoască pe Dumnezeul desăvârșit, ci voia să facă experiența vieții divine. Voia ca el însuși să fie îndumnezeit și nu voia o relație exterioară cu divinitatea. Era în natura creștinismului ca mistica sa să nu fie în acest sens lipsită de premize. Misticul creștin vrea să vadă în el însuși

divinitatea, dar el trebuie să privească spre Hristosul istoric așa cum ochiul fizic privește spre Soare; așa cum ochiul fizic își spune: grație acestui soare voi privi ceea ce pot vedea prin forțele mele; tot astfel misticul creștin spune: îmi înalț forul meu interior spre divina contemplare; lumina, care îmi mijlocește o asemenea contemplare, este dată în Hristosul care a apărut. El este cel prin care pot urca în mine către Prea-Înaltul. Tocmai aceasta este deosebirea dintre misticii creștini ai Evului Mediu și miștii vechilor misterii. (Vezi cartea mea: *Die Mystik im Aufgange des neuzeitlichen Geisteslebens*. Berlin, 1901.)

CREȘTINISMUL ȘI ÎNȚELEPCIUNEA PĂGÎNĂ

În epoca în care și creștinismul își are începuturile, în cadrul culturii păgâne antice apar concepții despre lume care se prezintă ca o continuare a modului de gândire platonician și care pot fi de asemenea considerate drept o înțelepciune a misteriiilor interiorizată, spiritualizată. Ele pornesc de la Pilon din Alexandria (25 î.H. - 50 d.H.). La el, procesele care conduc spre Divin apar plasate în chiar interiorul sufletului omenesc. Am putea spune: templul de misterii în care Filon își caută consacrarea nu este altul decât propriul său for interior și înseși trăirile superioare ale acestuia. El înlocuiește procedurile săvârșite în lăcașurile de misterii prin procese pur spirituale. După părerea lui, contemplarea senzorială și logica cunoaștere intelectualistă nu conduc spre Divin. Ele au a face doar cu cele trecătoare. Dar există pentru suflet o cale de a se ridica deasupra acestor modalități de cunoaștere. Sufletul trebuie să iasă din ceea ce numește „Eu” său obișnuit. El trebuie răpit acestui „Eu”. Atunci el intră într-o stare de înălțare spirituală, de iluminare, în care nu mai știe, nu mai gândește și nu mai cunoaște în sensul obișnuit. Căci el a crescut împletit strâns cu Divinul, a curs contopindu-se cu acesta. Divinul este trăit ca ceva care nu poate fi format în gânduri și împărtășit în concepte. El este *trăit*. Iar cel care îl trăiește știe că poate comunica din el doar dacă ajunge să dea cuvintelor viață. Lumea este copia acestei entități mistice, trăite în cele mai profunde straturi ale sufletului. Ea a luat naștere din Dumnezeu care nu poate fi văzut și nici gândit. O imagine nemijlocită a acestei divinități este armonia plină de înțelepciune a lumii, căreia îi urmează fenomenele sensibile. Această armonie plină de înțelepciune este chipul spiritual al divinității. Este spiritul divin revărsat în lume: rațiunea cosmică, Logosul, vlăstarul sau Fiul lui Dumnezeu. Logosul este mijlocitorul între lumea sensibilă și

Dumnezeul de neimaginat. Pătrunzându-se de cunoaștere, omul se unește cu Logosul. Logosul se întrupează în el. Personalitatea care a evoluat către spiritualitate este purtătorul Logosului. Deasupra Logosului se află Dumnezeu; dedesubtul Logosului este lumea trecătoare. Omul are menirea de a închide lanțul dintre amîndouă. Ceea ce el trăiește ca spirit în interiorul său este spiritul cosmic. Asemenea reprezentări ne aduc nemijlocit aminte de modul de gîndire pitagoreic. - În viața lăuntrică este căutat sîmburele existenței. Dar viața lăuntrică este conștientă de valoarea sa cosmică. Unui mod de gîndire asemănător celui al lui Filon i se datorează, de fapt, cuvintele lui Augustin: „Noi vedem toate lucrurile care sînt făcute, pentru că ele există; dar ele există, deoarece Dumnezeu le privește” . - Iar despre *ceea ce și prin ceea ce* vedem, el adaugă semnificativ: „Și deoarece ele sînt, le vedem exterior; și pentru că sînt desăvîrșite, le vedem interior”. La Platon există aceeași reprezentare fundamentală. Exact ca Platon, Filon a văzut în destinele sufletului omenesc finalul mării drame cosmice, trezirea Dumnezeului fermecat. Faptele lăuntrice ale sufletului el le-a descris cu cuvintele: înțelepciunea din interiorul omului merge „pe căile Tatălui, imitînd, și alcătuiește forme privind spre arhetipuri”. De aceea, atunci cînd omul alcătuiește în sine forme, el nu săvîrșește o lucrare personală. Aceste forme sînt înțelepciunea veșnică, sînt viața cosmică. Aceasta concordă cu concepția misteriorilor despre miturile populare. Misticul caută în mituri sîmburele mai profund al adevărului. Iar ceea ce misticul face cu miturile păgîne, Filon realizează cu relatările mozaice ale creațiunii. Pentru el, povestirile Vechiului Testament sînt imagini ale unor procese sufletești. *Biblia* istorisește crearea lumii. Cel care o consideră o prezentare a unor întîmplări exterioare o cunoaște doar pe jumătate. Desigur, stă scris: „La început a făcut Dumnezeu cerul și pămîntul. Și pămîntul era netocmit și gol. Întineric era deasupra adîncului, și Duhul lui Dumnezeu Se purta pe

deasupra apelor". Dar sensul adevărat, lăuntric al unor asemenea cuvinte trebuie trăit în adâncurile sufletului. Dumnezeu trebuie găsit în interior; atunci apare el ca „strălucire primordială, împrăștiind nenumărate raze, ce pot fi percepute nu prin simțuri, ci numai prin gândire". Așa se exprimă Filon. Aproape exact ca în *Biblie* se spune și la Platon, în *Timeu*: „Cînd însă Tatăl, care crease Universul, l-a privit cum prinsese viață, cum se mișcase și devenise o imagine a zeilor veșnici, el a simțit în aceasta mulțumire". În *Biblie* citim: „Și a privit Dumnezeu toate cîte a făcut și iată erau bune foarte". - A recunoaște Divinul în sensul *Bibliei* înseamnă, ca și la Platon și în înțelepciunea misteriiilor, a trăi evoluția creației ca pe un destin sufletesc propriu. Istoria creației și istoria sufletului care se îndumnezeiește se contopesc într-una. Convingerea lui Filon este că relatarea creației după Moise poate fi folosită pentru a scrie istoria sufletului care îl caută pe Dumnezeu. În felul acesta, toate lucrurile din *Biblie* capătă un sens profund simbolic. Filon devine tălmăcitorul acestui sens simbolic. El citește *Biblia* ca pe o istorie a sufletului.

Se poate spune că, prin acest mod de a citi *Biblia*, Filon se conforma unei tendințe caracteristice a epocii, tendință născută din înțelepciunea misteriiilor. El a dovedit astfel existența aceluiași mod de tălmăcire a vechilor scrieri cu privire la terapeuti. „Ei posedă de asemenea lucrări ale unor scriitori vechi, care au călăuzit odinioară școala lor și au lăsat multe lămuriri asupra metodei obișnuite în scrierile *alegorice*... Explicarea acestor scrieri este îndreptată la ei înspre sensul mai adînc al istorisirilor *alegorice*". Astfel, intenția lui Filon era îndreptată spre sensul mai adînc al istorisirilor „alegorice” din Vechiul Testament.

Să ne imaginăm la ce putea să ducă o asemenea tălmăcire. Citim relatarea Genezei și aflăm în ea nu doar o istorisire exterioară, ci modelul pentru căile pe care trebuie să apuce sufletul ca să ajungă la

Divin. Prin urmare, sufletul trebuie să repete în sine, în mod microcosmic, căile lui Dumnezeu, căci numai în aceasta putea să constea năzuința sa mistică după înțelepciune. Drama cosmică trebuie să se desfășoare în fiecare suflet. Viața sufletească a înțelepților mistici este o *realizare* a modelului dat în relatarea Genezei. Moise n-a scris doar pentru a povesti fapte istorice, ci pentru a arăta în imagini ceea ce sufletul trebuie să ia drept căi, dacă vrea să găsească pe Dumnezeu.

În concepția despre lume a lui Filon, toate acestea rămân închise *în lăuntrul* spiritului. Omul trăiește *în sine* ceea ce Dumnezeu a trăit în lume. Cuvîntul lui Dumnezeu, Logosul, devine eveniment sufletească. Dumnezeu i-a condus pe evrei din Egipt spre țara făgăduinței; el i-a lăsat să treacă prin suferințe și lipsuri, pentru a le dăruia apoi țara făgăduinței. Acesta e procesul exterior. Să-l trăim interior. Din țara Egiptului, din lumea trecătoare, prin lipsuri ce conduc la înăbușirea lumii sensibile, intrăm în țara făgăduită sufletului, ajungem la cele veșnice. La Filon, totul este proces lăuntric. Dumnezeul care s-a revărsat în lume își sărbătorește în suflet învierea, dacă Cuvîntul său creator este înțeles și copiat în suflet. Atunci omul a născut în sine, în chip spiritual, pe Dumnezeu, pe Spiritul divin devenit om, Logosul, pe Hristos. În acest sens, pentru Filon și pentru cei care gîndeau ca el cunoașterea era o naștere a lui Hristos în cadrul lumii spiritualului. O continuare a acestui mod de gîndire filonian a fost și concepția neoplatonică despre lume, care s-a dezvoltat o dată cu creștinismul. Să vedem cum își descrie Plotin (204-270 d.H.) trăirile sale spirituale:

„Adeseori, cînd mă trezesc din somnolența corporalității și mă întorc către mine părăsind lumea exterioară, mă reculeg și privesc o minunată frumusețe; atunci sînt sigur că mă aflu în interiorul părții mele mai bune; dau dovadă de viață adevărată, sînt unit cu Divinul și, întemeiat în el, dobîndesc

forța de a mă plasa chiar deasupra lumii superioare. Apoi cînd, după această odihnă întru Dumnezeu, cobor iarăși din contemplarea spirituală către formarea de gînduri, mă întreb cum se face că acum eu cobor și că sufletul meu, intrînd într-adevăr cîndva în trup, este totuși în esența sa așa cum tocmai mi se arătase” și „care poate fi deci temeiul faptului că sufletele îl uită pe Tatăl, pe Dumnezeu și, în vreme ce ele provin totuși din lumea cealaltă și îi aparțin ei, nu știu nimic despre ea și despre ele însele? Începutul răului este pentru ele cutezanța, pofta devenirii, înstrăinarea de sine și plăcerea de a-și aparține doar lor înșile. Ele au rîvnit la glorificarea de sine și s-au grăbit în acest sens, apucînd astfel pe o cale greșită și înaintînd spre căderea totală, iar prin aceasta au pierdut cunoașterea originii lor din lumea cealaltă, așa cum copiii, despărțiți devreme de părinții lor și crescuți în depărtare, nu știu cine sînt ei și părinții lor”. Evoluția vieții, pe care trebuie s-o caute sufletul, este prezentată de Plotin astfel: „împăcată să fie viața sa corporală și tălăzuirea acesteia, împăcat să privească sufletul tot ceea ce îl înconjoară: pămîntul și marea și aerul și cerul însuși, fără patimă să le privească. Să învețe a fi atent la felul cum sufletul se revarsă parcă din afară în cosmosul în repaus și curge, împins și pătruns de raze din toate părțile; așa cum razele soarelui luminează un nor întunecat și îl fac să strălucească la fel ca aurul, tot astfel sufletul, atunci cînd pătrunde în trupul lumii cuprinse de cer, îi dă viață și nemurire.”

Rezultă că această concepție despre lume are o profundă asemănare cu creștinismul. La credincioșii comunității lui Iisus se spune: „Ceea ce s-a întîmplat de la început, ceea ce am auzit și am văzut cu ochii, ceea ce noi înșine am privit, ceea ce mîinile noastre au atins din *Cuvîntul vieții*... aceea vă vestim”; în sensul neoplatonismului s-ar putea spune astfel: Ceea ce s-a întîmplat de la început, ceea ce nu putem auzi și vedea: aceasta trebuie s-o trăim spiritual drept

Cuvînt al vieții. - Evoluția vechii concepții despre lume se face, așadar, scindat. Ea duce, pe de o parte, în neoplatonism și în concepțiile despre lume orientate asemănător, la o idee de Hristos, care se referă la spiritualul pur; pe de altă parte, duce la o contopire a acestei idei de Hristos cu un fenomen istoric, cu personalitatea lui Iisus. Pe scriitorul Evangheliei după Ioan îl putem numi cel care leagă ambele concepții despre lume. „La început a fost Cuvîntul.” Această convingere el o împărtășește cu neoplatonicii. Cuvîntul devine spirit în interiorul sufletului; iată concluzia neoplatonicilor. Cuvîntul s-a făcut trup în Iisus: iată concluzia scriitorului *Evangheliei după Ioan* și, împreună cu el, a comunității creștine. Sensul mai intim al felului cum Cuvîntul a putut deveni trup a fost dat prin întreaga evoluție a vechilor concepții despre lume. Platon povestește acest lucru într-o notă macrocosmică: Dumnezeu a întins în *formă de cruce* sufletul cosmic pe trupul cosmic. Acest suflet cosmic este Logosul. Dacă este ca Logosul să devină trup, el trebuie să repete în existența trupească procesul cosmic al lumii. Trebuie bătut pe cruce și trebuie să învie. În vechile concepții despre lume ideea aceasta, cea mai importantă a creștinismului, a fost de mult prefigurată, ca reprezentare spirituală. La „inițiere” misticul făcea experiența ei, ca trăire personală. Ca realitate cu valoare pentru lumea întreagă, experiența ei trebuia s-o facă „Logosul devenit om”. Prin urmare, ceea ce era proces misteric în vechea evoluție a înțelepciunii devine prin creștinism fapt istoric. Astfel, creștinismul a fost împlinirea nu numai a ceea ce preziseseră profeții evrei, ci a fost și împlinirea a ceea ce prefiguraseră misteriiile. - Crucea de pe Golgota este cultul misteric al Antichității concentrat într-un singur fapt. Această cruce ne întâmpină mai întîi în vechile concepții despre lume; ne întâmpină în cadrul unui eveniment unic, ce trebuie să aibă valoare pentru întreaga omenire în momentul apariției creștinismului. Din acest punct de vedere

poate fi înțeles elementul mistic din creștinism. Creștinismul ca fapt mistic este o treaptă de evoluție în procesul de devenire al omenirii; iar evenimentele din misterii și efectele determinate prin ele sînt pregătirea pentru acest fapt mistic.

AUGUSTIN ȘI BISERICA

Întreaga intensitate a luptei purtate în sufletele adeptilor creștinismului la trecerea de la păgânism la noua religie se relevă în personalitatea lui Augustin (354-430). Urmărim misterios luptele sufletești ale lui Origene, Clement Alexandrinul, Grigorie de Nazians, Ieronim și alții, atunci când vedem cum aceste lupte au ajuns să se potolească în spiritul lui Augustin.

Augustin este o personalitate în care, dintr-o natură pătimasă, se dezvoltă cele mai profunde necesități spirituale. El face experiența unor reprezentări păgâne și semicreștine. Este torturat de cele mai teribile îndoieli ce se pot abate asupra unui om, care a încercat neputința multor gânduri provocate de interesele spirituale și a gustat din sentimentul descurajant al întrebării: Poate deci omul să știe, în general, ceva?

La începutul strădaniei sale, reprezentările lui Augustin erau strâns legate de ceea ce este senzorial trecător. Spiritualul și-l putea reprezenta doar în imagini sensibile. Atunci când a depășit această treaptă, a resimțit momentul ca pe o eliberare. O descrie în *Mărturisirile* sale: „Și, fiindcă atunci voiam să cuget despre Dumnezeu meu, nu știam să mă gândesc decît la mase corporale - căci socoteam că nu există nimic care să nu fie așa - ceea ce era cea mai mare cauză și aproape singura a greșelilor mele de neînălțurat.”

Augustin arată astfel încotro trebuie să se îndrepte omul, care caută adevărata viață în spirit. Există gânditori, și nu sînt puțini, care susțin că în general n-am putea ajunge la o capacitate de reprezentare pură, liberă de orice substanță sensibilă. Acești gânditori confundă ceea ce cred ei că trebuie spus despre propria lor viață sufletească cu ceea ce este omenește posibil. Adevărul este mai degrabă că la o cunoaștere superioară poți ajunge abia atunci când ai evoluat la o gândire liberă de orice

materie sensibilă; la o viață sufletească, ale cărei reprezentări nu mai încetează atunci când încetează concretizarea prin impresii senzoriale. Augustin povestește cum s-a ridicat el la privirea spirituală. El a întrebat pretutindeni unde este „divinul”. „Am întrebat pământul, și mi-a răspuns: «Nu sînt eu» și cele ce sînt pe pământ mi-au răspuns același lucru. Am întrebat marea și străfundurile și tîrîtoarele sufletelor vii și mi-au răspuns: «Nu sîntem Dumnezeuul tău, caută deasupra noastră». Am întrebat adierile care suflă și a zis tot aerul cu locuitorii săi: «Se înșală Anaximenes, eu nu sînt Dumnezeu». Am întrebat cerul, soarele, luna și stelele și îmi răspund: «Nici noi nu sîntem Dumnezeuul pe care-L cauți. »”

Și Augustin a recunoscut că există un singur lucru care îi dă răspuns la întrebarea sa privitoare la divin, și acesta este sufletul propriu. Acesta a spus: Nici ochiul, nici urechea nu pot să-ți comunice ceea ce există în mine. Numai eu însumi ți-o pot spune. Și ți-o spun în chip neîndoielnic. „Dacă există forță vitală în aer sau în foc, de aceasta oamenii ar putea să se îndoiască, dar cine ar vrea să se îndoiască de faptul că el trăiește, își amintește, înțelege, vrea, gîndește, știe și judecă? Dacă se îndoiește, el trăiește; își amintește de ce se îndoiește; înțelege că se îndoiește; vrea să se convingă; gîndește, știe că nu știe nimic; cugetă. Că n-ar trebui să se împace cu nimic în grabă”. Lucrurile exterioare nu se opun, dacă le contestăm esența și existența. Dar sufletul se opune. El nu s-ar putea îndoii de sine, dacă n-ar exista. Chiar și prin îndoiala lui el își confirmă existența. „Existăm și cunoaștem existența noastră și iubim existența și cunoașterea noastră: în aceste trei chestiuni nu ne poate neliniști nici o eroare asemănătoare adevărului, căci nu le cuprindem ca pe niște lucruri exterioare cu un simț trupeș”. De cele divine omul are parte în măsura în care își aduce sufletul în situația de a se cunoaște mai întîi pe sine însuși ca realitate spirituală, pentru a găsi, ca spirit, calea spre lumea

spirituală. Augustin s-a zbatut mult pînă la a recunoaște acest lucru. Dintr-o asemenea dispoziție, la popoarele păgîne, personalitățile ce căutau cunoașterea au fost cuprinse de dorința de a bate la porțile misteriiilor. În epoca lui Augustin, cu asemenea convingeri puteai deveni creștin. Logosul devenit om, Iisus, a arătat calea pe care trebuie să meargă sufletul, dacă vrea să ajungă la acel ceva, de care trebuie să vorbească atunci cînd este cu sine însuși. În anul 385, la Milano, Augustin s-a împărtășit din învățătura lui Ambroziu. Toate ezităările lui legate de Vechiul și Noul Testament au dispărut atunci cînd învățătorul i-a explicat pasajele cele mai importante nu numai după sensul cuvintelor, ci „îndepărtînd vâlul mistic”.

Pentru Augustin, în tradiția istorică a Evangheliilor și în comunitatea care păstra această tradiție era întrupat ceea ce era păzit în misterii. Treptat, el se convinge că „porunca să se *creadă* ceea ce nu se demonstra era modestă și fără înșelăciune”. El ajunge la reprezentarea: „Cine ar putea fi atît de orbit să spună că Biserica apostolilor nu merită nici o credință, ea, care este atît de fidelă și care este susținută prin acordul unor frați atît de numeroși care au transmis conștiincios posterității scripturile ei, după cum și ea a menținut catedrele ei pînă la episcopii din prezent, printr-o succesiune riguros asigurată”. Modul de a gîndi al lui Augustin i-a arătat că, prin evenimentul hristic, pentru sufletul care năzuiește după spirit s-au ivit alte condiții decît existaseră înainte. Pentru Augustin nu există nici o îndoială că, prin Hristos Iisus, în lumea istorică exterioară s-a revelat ceea ce căuta misticul prin pregătirea în misterii. Iată una din sentințele sale semnificative: „Ceea ce se numește în prezent religie creștină exista încă la cei vechi și n-a lipsit la începuturile neamului omenesc, pînă cînd s-a arătat în trup Hristos, de la care adevărata religie, ce existase și mai înainte, a primit numele de creștină”. Pentru un asemenea mod de reprezentare erau

posibile două căi. Una este cea care își spune: dacă sufletul omenesc dezvoltă în sine acele forțe, prin care el ajunge la cunoașterea sinelui adevărat, atunci, dacă merge destul de departe, va ajunge și la cunoașterea lui Hristos și a tot ceea ce este în legătură cu acesta. Aceasta ar fi o cunoaștere misterică îmbogățită prin evenimentul hristic. - Cealaltă cale este cea pe care a mers, într-adevăr, Augustin și datorită căreia el a devenit pentru urmașii săi un mare model. Ea constă în a încheia, la un anumit punct, dezvoltarea propriilor forțe sufletești și a extrage reprezentările legate de evenimentul hristic din însemnările scrise și din tradițiile orale asupra acestui eveniment. Prima cale a fost respinsă de Augustin care o considera izvorîită din mîndria sufletului, cea de-a doua îi părea a fi calea dreptei smerenii. Celor care vor să meargă pe prima cale, el le spune următoarele: „Ați putea găsi într-adevăr pacea, dar pentru aceasta este necesară smerenia, care se împacă atît de greu cu cerbicia voastră”. El resimțea însă într-o fericire lăuntrică nemărginită faptul că, de la „apariția lui Hristos în trup”, se putea spune: la trăirea spiritualului poate ajunge orice suflet, care, căutînd în sine însuși, merge atît de departe cît poate el merge și apoi, pentru a ajunge la cele supreme, poate avea *încredere* în ceea ce afirmă despre Hristos și revelația Sa tradițiile scrise și orale ale comunității creștine. Despre toate acestea el spune următoarele: „Ce fel de încîntare și ce fel de plăcere de durată a binelui suprem și adevărat se oferă acum, ce fel de seninătate, ce fel de adiere a veșniciei, cum s-o spun eu? Au spus acest lucru, atît cît putea fi el spus, acele suflete mari incomparabile, despre care credem că au văzut și încă văd... Ajungem la în punct în care recunoaștem cît de adevărat este ceea ce ni s-a poruncit să credem și cît de bine și mîntuitor am fost crescuți la mama noastră, biserica, și de ce folos a fost acel lapte, pe care apostolul Pavel l-a dat de băut celor mici...” (Nu intră în spațiul acestei

scrieri luarea în considerație a ceea ce se dezvoltă din celălalt mod de reprezentare posibil, ceea ce se dezvoltă din cunoașterea misterică îmbogățită cu evenimentul hristic. Prezentarea acestui lucru se află în schița mea despre o „Geheimwissenschaft”.) - Dacă în vremurile precreștine omul care voia să caute temeliile spirituale ale existenței trebuia îndrumat pe calea misteriiilor, Augustin putea spune și acelor suflete care nu puteau merge prin ele însele pe un astfel de drum: Înaintați în *cunoaștere* atît cît se poate înainta cu forțele voastre omenești; de acolo vă duce apoi mai departe *încrederea*, credința în regiunile spirituale superioare. - Acum nu mai era de făcut decît un singur pas mai departe pentru a spune: rezidă în esența sufletului omenească ca prin propriile lui forțe el să ajungă doar pînă la o anumită treaptă a cunoașterii; de acolo, sufletul ar putea merge mai departe doar prin încredere, prin credința în tradiția scrisă și orală. Acest pas a fost făcut prin acel curent spiritual, care a atribuit *cunoașterii naturale* un domeniu precis, dincolo de care sufletul nu se poate ridica prin sine însuși; din tot ceea ce se afla dincolo de acest domeniu, acest curent a făcut obiect al *credinței* care trebuie să se întemeieze pe tradiția scrisă și orală, pe încrederea în purtătorii ei. Cel mai mare dascăl al Bisericii - *Toma d'Aquino* (1225-1274) - a exprimat această doctrină în scrierile sale în modul cel mai felurit. Cunoașterea omenească poate ajunge pînă acolo unde a ajuns Augustin prin cunoașterea de sine, pînă la certitudinea Divinului. Esența acestui Divin și relația lui cu lumea constituie atunci pentru el teologia revelată, inaccesibilă cunoașterii omenești, teologia care, ca și conținutul de credință, este deasupra oricărei cunoașteri.

Acest punct de vedere poate fi urmărit formal în apariția sa în concepția despre lume a lui *Johannes Scotus Erigena*, care a trăit în secolul al IX-lea la curtea lui Carol cel Pleșuv și care, în modul cel mai natural, face legătura între primele epoci ale

creștinismului și punctele de vedere ale lui Toma d'Aquino. Concepția sa despre lume este orientată în sensul neoplatonismului. Învățăturile lui Dionisie Areopagitul au fost dezvoltate de Scotus în opera sa despre „împărțirea naturii”. Aceasta era o doctrină care, pornind de la Dumnezeu, aflat mai presus de orice element senzorial-trecător, deduce din acesta lumea. Omul este cuprins în evoluția tuturor ființelor către acest Dumnezeu, care ajunge la sfârșit ceea ce era la început. Totul cade iarăși înapoi în divinitatea trecută prin procesul cosmic și, în cele din urmă, desăvârșită. Dar, pentru a ajunge acolo, omul trebuie să găsească drumul către Logosul devenit trup. La Erigena, această idee duce la o alta: ceea ce este cuprins în scripturile ce relatează despre acest Logos conduce, ca și conținut de credință, la mântuire. Rațiunea și autoritatea scrisului, *credința* și *cunoașterea* stau alături. Una n-o contrazice pe cealaltă; dar credința trebuie să ducă acolo unde cunoașterea nu poate aproape niciodată să se ridice prin sine însăși.

*

* *

Ceea ce în sensul misteriiilor trebuia tăinuit mulțimii, *cunoașterea* veșnicului, a devenit pentru acest mod de reprezentare, prin felul creștin de a gândi, *conținut de credință*, conținut care, potrivit naturii sale, se referă la ceva inaccesibil simplei cunoașteri. Misticul precreștin era convins că lui îi este rezervată cunoașterea divinului, iar poporului - credința în imagini. Convingerea creștinismului era că, prin revelația sa, Dumnezeu a dezvăluit omului înțelepciunea; prin cunoașterea sa, omului îi parvine o copie a revelației divine. Înțelepciunea misteriiilor este o plantă de seră, revelată cîtorva, maturi pentru a o primi; înțelepciunea creștină este un misteriu care ca și cunoaștere nu este nimănui dezvăluită, dar ca și conținut de credință este dezvăluită tuturor. În

creștinism a continuat să fie valabil punctul de vedere din misterii. Dar a continuat într-o formă preschimbată. Nu individul deosebit, ci toți trebuiau să aibă parte de adevăr. Dar trebuia ca, de la un anume punct, să îți dai seama că cunoașterea este incapabilă de a merge mai departe și să te înalți apoi la credință. Creștinismul aduce conținutul evoluției cu caracter misteric din întunericul templului la lumina clară a zilei. *Una* din direcțiile spirituale din cadrul creștinismului caracterizate mai sus conducea la ideea că acest conținut trebuie să rămână în forma *credinței*.